E. A. Mackay

LOS MÍSTICOS ESPAÑOLES

BIBLIOTECA DE ESCRITORES CONTEMPORÁNEOS

PABLO ROUSSELOT

INSPECTOR DE ACADEMIA

ANTIGUO PROFESOR DE FILOSOFÍA

LOS MÍSTICOS ESPAÑOLES

Malón de Chaide

Juan de Ávila - Luis de Granada - Luis de León - Santa Teresa

San Juan de la Cruz y su grupo

VERSIÓN ESPAÑOLA

PRECEDIDA DE UNA ADVERTENCIA PRELIMINAR

POR

PEDRO UMBERT

Tomo I

BARCELONA — 1907

IMPRENTA DE HENRICH Y C.ª — EDITORES

Calle de Córcega, 348

Es propiedad

ADVERTENCIA PRELIMINAR

Los místicos españoles, antes del siglo del Renacimiento y de la Reforma, pero en particular en esta época, personifican un movimiento religioso cuyo sitio señalan los anales de la Iglesia. Constituyen al mismo tiempo lo más real del aporte filosófico de España, de modo que á la vez que suministran un capítulo á la historia del catolicismo, aumentan otro á la de la filosofía.

Esta idea movió al notable pensador francés Rousselot á publicar el presente libro, y como amante sincero de la verdad, acudió para sus investigaciones al estudio directo en las mismas fuentes. La literatura mística española ofrecióle al objeto riquísimos veneros donde saciar sus ansias de conocer el caudal de poesía y de idealismo, ya que no de profundidad filosófica, esparcido en las obras de los más renombrados ingenios de aquel gran siglo literario y católico por excelencia, desde Teresa de Cepeda que puede colocarse en

el vértice de la pirámide teológico-contemplativa por su entusiasmo, por su pura y sublime pasión de lo infinito y de lo divino, hasta el austero Juan de la Cruz, el más subjetivo de todos los místicos, el que menos se les parece en su lenguaje, pues no tiene afinidades ni con el serenamente filosófico y poético de Luis de León, ni con el profundo de Granada, y es lógico y audaz sin percatarse de la forma para prodigar sutilezas como ninguno, y sin querer encerrarse en las prisiones del decir sonoro y rítmico, es el vate más eminente que creó aquella especial literatura.

Rousselot tradujo galanamente á su idioma numerosos fragmentos de ella entresacándolos de las diferentes obras por él analizadas en su fecundo estudio, y dió á conocer, si no enteramente en la letra, en el espíritu, las ideas de los autores que hace objeto de su examen. Ahora bien, en la versión española no era natural seguir ese camino: el lenguaje castellano de la décimasexta centuria, conceptuoso y alambicado de sí y mucho más en la rama de las lucubraciones espirituales, traducido al francés contemporáneo y de éste vertido nuevamente á nuestro idioma, corría seguro peligro de no parecerse á su original, en su forma desde luego, pero ni en su fondo, lo cual no era aceptable, no hubiera respondido al objeto y fines de la obra, ni debía consentirse teniendo á mano las ediciones españolas de nuestros místicos para buscar en ellas los puntos de referencia y trasladarlos fielmente, tal como se escribieron.

Esta ha sido nuestra más delicada y minuciosa labor en la traslación de esta obra. Congratulémonos de que las deficiencias que pueda contener la traducción del excelente libro de Rousselot, acaso queden compensadas por las brillantes páginas de oro de la literatura mística española.

PEDRO UMBERT.

Barcelona, Octubre 1906.

Digitized by the Internet Archive
in 2018 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/losmisticosespan01rous

INTRODUCCIÓN

¿De dónde proviene el misticismo? Tiene sus raíces en uno de los elementos de la naturaleza humana, el sentimiento religioso. Cuando la historia nos lo muestra como hijo de la reflexión y surgiendo de diferente origen, es porque un abatimiento de la razón ha permitido al sentimiento recobrar su imperio. Su verdadero comienzo es la fe: espontáneamente se abre en el fondo de las almas creyentes, y entonces, en virtud de su principio, puede obrar sobre las masas tanto como sobre los individuos. En boca de un Plotino, sólo habla á un reducido número y la multitud no lo entiende; con santa Teresa, no permanece encerrado en el recinto de una escuela, se dirige á todos los corazones, y todos los corazones, por humildes que sean, pueden responder á su llamamiento. Por esto es lícito afirmar que tiene grandes condiciones de vida en un pueblo en que predomine el sentimiento religioso, á poco que las circunstancias exteriores, unidas á las predisposiciones nativas, favorezcan su desarrollo.

Ahora bien: existe una raza dotada de singular

energía, de poderosa vitalidad, de un indestructible instinto de personalidad, con necesidad insaciable de creer y de consagrarse á sus creencias; heroica, ardiente, obstinada, con algo de sombría concentración, ocultando bajo estos signos exteriores las pasiones fogosas y la violencia de una sangre caldeada por el mismo sol que abrasa al africano del otro lado del estrecho. Arriana hasta fines del siglo VI, convertida luego al catolicismo, la España le consagra sus fuerzas íntimas, se une á ella con la ansiosa vehemencia que le es innata; y, en cambio, obtiene de su aliado el día en que la conquista pretenda sojuzgarle, una fuerza de resistencia que constituye su grandeza durante siglos.

Defendiendo su religión, se defiende á sí misma; la fe que ha conservado, la ayuda á reconquistar el terreno. ¿Cómo un sentimiento tan vivo de su naturaleza no había de acrecerse con toda la intensidad de otra pasión no menos viva, la de la nacionalidad? Se alimenta, pues, y se aviva con los rencores patrióticos amasados contra el árabe, conquistador del terreno nacional, y contra el judío, por tantos vínculos unido con el árabe. Herido en su fervor, contenido ó creyendo ver obstáculos en su expansión, esfuérzase en dar testimonio de sí en el exterior, en afirmarse á sus propios ojos y á los de sus enemigos; dentro, penetra más profundamente en los corazones que, identificándose con él, se absorben en la fidelidad exclusiva que le han consagrado. De este modo se convierte en el alma y vida de todo un pueblo, en el rasgo más característico que le distingue, en base é instrumento de su nacionalidad, y en origen casi

único y el más fecundo sin duda de todos los productos de su pensamiento.

¿Es de extrañar que en el seno de semejante raza existiese una propensión original al misticismo religioso? ¿En qué otra sociedad cristiana se le ha visto penetrar tan íntimamente en los corazones con esa llama que alumbra y que habitualmente da más calor que luz? Reviste en España una fisonomía aparte. No se formula en ella en un inmortal poema, ni en el cuadro exclusivo de una sabia teología; no se traduce tampoco por tentativas prematuras de reforma ó por rara amalgama de soñaciones bíblicas y revolucionarias; no se parece al de Italia, al de Francia, al de Alemania, ni al de Inglaterra, ni al de Suecia. Su objeto no está quizá tan determinado porque su acción es menos circunscrita. Más constante, más general, su imperio se ejerce no sólo sobre las inteligencias, sino también sobre las costumbres, é invita á ver en él uno de los rasgos originales del genio español. Lo es todo, está en todas partes, en la cátedra, en el claustro, en la literatura, en las artes, y aun puede decirse que en la ciencia: cuando menos, y durante largo tiempo, es la verdadera filosofía de España, uno de los elementos de su religión y, en un momento dado, hace las veces de Reforma. Cuando se considera la marcha del pensamiento filosófico ó religioso en la antigüedad griega, luego en Francia, en Italia y hasta en Alemania, la idea del misticismo no se vincula en él esencialmente, aun cuando éste no haya carecido de intérpretes ilustres. En España, esta idea se une de una manera irresistible á la de religión y de filosofía. Apenas cristiana, España es mística; el

misticismo aparece en ella, no en algunos individuos aislados, sino en la nación entera, hasta el punto de poder decirse que es «un fruto del terreno (1).»

¿Bastaría, para explicar un hecho tan digno de atención, atribuirlo al genio español únicamente? Una inclinación de tal naturaleza, por pronunciada que sea, necesita estimulantes para desplegarse, una dirección cualquiera, irreflexiva ó razonada para atraer, guiar, ó moderar los espíritus. Así ocurrió en España. Las vicisitudes políticas y religiosas que atravesó desde la invasión de los godos, alimentaron grandemente esta predisposición original, producto espontáneo del país y del carácter. Así, opinamos que, para comprender este misticismo, y antes de estudiarlo en sus principales representantes, convenía interrogar la historia de la Península bajo el testimonio de los hechos y sobre todo de las ideas, á fin de colocarlo nuevamente en el medio en que naciera, y, en algún modo, bajo la acción de las influencias, ya inmediatas, ya apartadas, que pesaron sobre sus manifestaciones.

Aunque no alcance su punto culminante sino hacia el siglo XVI, existe, á decir verdad, de todos los siglos en España; no empieza con santa Teresa, como tampoco acaba con ella. Los grandes hechos que señalan la labor del pensamiento sólo llegan á madurar en una época limitada; pero si legan sus frutos al porvenir, no deja de ser el pasado quien les dió preparación: el pasado, por consiguiente, debe explicarlos en sus causas más lejanas y no las menos reales.

(1) M. Ticknor, *Historia de la literatura española*, traducida al castellano por D. Pascual de Gayangos y D. Enrique de Vedia. Madrid, 1851-56, 4 vol. in 8.° — T. III, p. 414.

I

Al catolizarse España, la fe religiosa caracterizó y dominó en todo á su genio. Tras la conversión de los visigodos arrianos bajo Recaredo (589), conversión que apenas levantó algunos murmullos, el clero, solemnemente reconocido como poder público, adquiere una preponderancia que al poco tiempo le convierte en el orden más considerable del Estado. La fuerza de las cosas, puso entre sus manos el derecho de disponer de la corona. El príncipe electivo, al obligar á los competidores al trono á crearse un apoyo, recibía el que voluntariamente le prestaba la Iglesia, pero con onerosas condiciones, y por medio de los *Pontificalia decreta* colocaba de algún modo la realeza bajo su tutela. Superior por las luces, lo era igualmente por el número; en sus asambleas, sólo admitía ciertos días y como una especie de tolerancia, una minoría laica (1). Sin que se quiera ver en los concilios de Toledo asambleas nacionales, preciso es reconocer que, en realidad, si el rey reinaba, quien gobernaba era á menudo el concilio. Desaparecida tras la rota del Guadalete la monarquía visigoda, una alianza más estrecha con los reinos cristianos de Asturias, León y Castilla, fortificó más aún la importancia social del clero. El mismo espíritu de nacionalidad que fué por largo

(1) En el VIII Concilio de Toledo, había 9 condes, 7 duques, 52 obispos; en el IX, 4 palatinos, 16 obispos; en el XIII, 16 palatinos, 55 obispos, 6 abates. Bajo la dominación goda, no hubo más de 19 concilios donde se admitiese á los laicos.

tiempo la garantía de su independencia ante la corte de Roma, estrechó sus vínculos con la nación creando con ello una comunidad de intereses y de peligros. Así, su historia se confunde en quella época con la historia de la España cristiana (1).

Tuvo, pues, ocasión de ejercer en todos tiempos influencia considerable sobre el espíritu público. Los judíos fueron los primeros en experimentarla.

Raza desdichada, por todas partes se la persiguió en la Edad media, pero en ninguna con tanto encarnizamiento como en España. Apenas tuvieron tiempo los visigodos de hacerse católicos, cuando ya prevaleció entre ellos la intolerancia; uno de sus mejores reyes, Sisebuto, condescendiente hasta la dulzura con sus súbditos ortodoxos y muy humano con sus enemigos vencidos, dictó contra los judíos los más crueles y vituperables castigos. Cierto que su severidad, reprobada por Isidoro de Sevilla, moderada por el cuarto concilio de Toledo y luego por el sexto y el octavo impusieron á los reyes el juramento de no permitir en el Estado más que la religión católica, lo cual acarreó conversiones forzadas, un judaísmo clandestino y nuevos rigores.

La vigilancia de los judíos estaba confiada al clero, primeros gérmenes de una institución temible: la Inquisición, y Montesquieu no se engañó al decir que se halla contenida toda entera en las leyes promulgadas entonces contra los judíos. Por lo demás, el odio

(1) M. Rossouw-Saint-Hilaire: *Histoire d'Espagne*, nueva edición, t. I. p. 296. *Des Immunités ecclésiastiques en Espagne* (Mem. de la Academia de Cien. Mor. y Pol., t. I. «Savants étrangers», p. 827). — M. Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, 3.ª lección.

La expulsion de los Judios 1492

que éstos inspiraban era en tal modo nacional, que si los reyes intentaban protegerlos ú olvidarlos, la voz pública protestaba contra semejante impiedad; las Cortes reclamaban no menos vivamente que los concilios, y la indignación popular se traducía (como sucedió en 1391 en Burgos, Valencia, Toledo, Sevilla, Córdoba) en horribles levantamientos contra una raza despreciada y maldita (1). ¿Y cuál fué el término de esas miserias, humillaciones y torturas diez veces seculares? La expulsión en masa de 1492.

Esta antipatía de antigua fecha llegó al colmo con las relaciones que con los árabes contrajeron los judíos, inteligencia asaz justificada, además de las semejanzas de raza y de genio, por la ira de los perseguidos contra los perseguidores. Antes de la invasión, los árabes habían recibido ya de los judios útiles informaciones sobre la situación de la realeza visigoda. Después de la batalla que derribó el trono de Rodrigo (711), á ellos confiaron la defensa de las principales ciudades; sabían que su confianza no podía estar mejor depositada (2).

Realizada la conquista, ofrecióse al fervor religioso un nuevo elemento. La intolerancia, por una inversión poco común de papeles, estuvo primeramente del lado de los vencidos: los vencedores les dejaron, con

(1) Consúltese *Don Quijote*, 2.ª parte, cap. VIII: ...«y cuando otra cosa no tuviese sino el creer, como siempre creo, firme y verdaderamente en Dios y en todo aquello que tiene y cree la santa Iglesia católica romana, y el ser enemigo mortal, como lo soy, de los judíos, debían los historiadores tener misericordia de mí, y tratarme bien en sus escritos.»

(2) M. Paquis: *Histoire d'Espagne et de Portugal*, t. I, p. 149. — M. Sédillot: *Histoire des Arabes*, III, 5

una libertad civil bastante extensa, el ejercicio de su culto, la elección de sus magistrados eclesiásticos, el uso de las campanas en las iglesias de Córdoba, limitándose á prohibirles la entrada á las mezquitas y los ataques contra el Korán.

Aguardaron cerca de ciento cincuenta años antes de ponerse en situación de mantener por la fuerza los derechos del Islam, y se necesitó que en algún modo les obligasen á ello los mismos cristianos. El celo ardiente de estos últimos estaba suficientemente excitado, dejando aparte la persecución, por el solo hecho de la conquista. En todo pueblo donde la fe tiene echadas profundas raíces, si cae bajo el yugo de un dueño en el cual vea, á la vez que á un extranjero, un infiel, el sentimiento religioso se convertirá en el mismo fondo del sentimiento nacional. Así, para los cristianos de España, resistir á los moros no equivalía sólo á reivindicar el terreno de la patria, sino á afirmar su fe y combatir por sus creencias. Jamás hubo lucha más nacional y al propio tiempo más apta para alimentar una adhesión inveterada al catolicismo. Un obispo, Recafredo, fué objeto de general reprobación por haber emitido la opinión de que era preciso considerar como culpables y no como mártires á los cristianos que, sin necesidad, excitaban la ira de los árabes insultando á Mahoma. Poco faltó para que no se le considerase como apóstata (1).

No hay que negar, sin embargo, que la aspereza de estos odios suavizóse ó reprimióse diferentes veces, ya porque las relaciones inevitables entre las provin-

(1) M. Paquis, *op. cit.*, t. I, p. 359, 360.

cias conquistadas hubiesen hecho comprender, tanto á una como á otra parte, las ventajas de recíprocas concesiones, ó bien porque los cristianos, en los primeros tiempos sobre todo, hubiesen experimentado la necesidad de una aparente sumisión (1). Pero esto era sólo una tregua, y el martirologio español demuestra superabundantemente cuán escasa fué su duración. El estado normal era la resistencia; más que la resistencia, la lucha abierta bajo todas las formas, por todos los medios. Un ansia inmoderada de martirio apoderóse de España alimentando de paso el entusiasmo religioso: las mujeres, que más tarde debían suministrar al misticismo su personificación más esplendorosa, las mujeres sobre todo lo deseaban con avidez; la leyenda de santa Coloma resume un estado colectivo y permanente del alma femenina. Bendecíase, enviábase estas víctimas escogidas, hacíanse reliquias de sus huesos, pero tarde ó temprano se las vengaba; una fe que costaba tan cara, resultaba más preciosa; el enemigo que la ofendía con su presencia, más odioso. Al principio, defendiéronse, pero no tardaron en atacar; la resistencia tornóse provocativa, agresiva é hizo que los españoles tomaran las armas. A decir verdad ¿las habían dejado un solo instante? Desde el día en que Pelayo abrió con su espada en las montañas de Asturias un asilo á la independencia y á la fe, hasta aquel en que se rindió Granada, no debía cesar la guerra.

No entra en nuestro propósito seguir en todos sus detalles y vicisitudes aquella lucha de ocho siglos

(1) M. Paquis: *op. cit.* — Sismondi: *Littérature du midi de l'Europe,* t. III, p. 225, 226.

cuya historia han trazado perfectamente eximios escritores. Pero no es inútil al fin que nos proponemos recordar cuando menos sus principales episodios y señalar los progresos á que dieron lugar. Seguir su marcha, implica asistir al desarrollo y á las conquistas de la idea religiosa: obsérvase los reinos cristianos ensancharse poco á poco, los moros perder insensiblemente terreno, y el califato fragmentarse y correr á su ruina. Desde 1084, Toledo, reconquistada, vuelve á ser la capital de Castilla y del catolicismo español. Y en fin, suena la hora en que Granada, última muralla del Islam, abre sus puertas á las huestes conquistadoras de los reyes de Castilla.

La toma de Granada es el hecho capital de la historia de España. En el destino de todos los pueblos hay una fase decisiva: esta fase la caracteriza el matrimonio de Fernando é Isabel reuniendo bajo un mismo cetro las coronas de Castilla y Aragón, y constituyendo así la unidad política de la Península. A partir de esa época, en efecto, existe España; hasta entonces, sólo había reinos, principados, estados en la nación. Pero fuerza es decir que sin la conquista de Granada, este resultado hubiese sido imposible. Cada pueblo se desarrolla según leyes y condiciones que le son propias: la idea religiosa, bajo la forma del catolicismo, fué para España una de estas condiciones y hasta la primera de todas. Sin ella, España, destinada por naturaleza, á lo que parece, para la fragmentación y subdivisión en cien Estados distintos, nunca hubiera llegado á la unidad. El profundo instinto de individualidad que caracteriza la raza ibérica y que, transportada á la vida social, se

La religion une a España

Spain united by catholicism

traduce en un pueblo por el instinto de la separación y del aislamiento, secundábalo admirablemente la misma configuración del terreno y la naturaleza del país.

Nada más variado que las diferentes partes de la Península: productos, clima, gustos, aptitudes, caracteres divergentes en alto grado: todas las oposiciones, todos los contrastes. «Nada se parece menos al grave é indolente castellano que el locuaz y fanfarrón andaluz. Bajo las mismas condiciones físicas de posición y de clima, vemos al industrioso catalán buscar fortuna en todos los rincones del mundo, mientras que el valenciano, sedentario y desconfiado, cultiva en su rica huerta el campo en que labraron sus padres. Vemos luego al laborioso hijo de Galicia, que, de uno á otro cabo de España, alquila sus robustos hombros á quien quiere pagarlos; y junto al aragonés, de aire calmoso y noble aun bajo sus andrajos, muévese el vizcaíno avispado, activo, orgulloso de sus fueros, como lo estaba el aragonés de aquellas famosas frases que debían escuchar y tolerar sus reyes: «Nos, que somos tanto como vos, y todos juntos más que vos...» (1). Aquí, tendencias municipales, el predominio del elemento comunal; allá, el de la aristocracia: en ninguna ó casi en ninguna parte, propensión á unirse, como en Francia, alrededor de una realeza nacional y poderosa.

¿Qué fuerza pudo juntar elementos tan diversos y constituir la unidad española? El sentimiento religioso; de tal modo, que la unidad política sólo fué

(1) M. R.-S.-Hilaire. *op. cit.*, t. I, p. 5, 6.

una unidad religiosa: una creó la otra, dió un vínculo á esa raza dividida, hizo de una expresión geográfica una nación. Este principio de las nacionalidades, que ha entrado hoy en el derecho público de ambos mundos, es de moderno origen; apenas lo sospechó la Edad media: lejos de ser, pues, una idea reflejada ó fecunda, ¿puede decirse que existiese siquiera en el estado de sentimiento? El instinto de las razas bárbaras que se repartieron los despojos del imperio romano, los arrastraba en una corriente del todo opuesta, y fué preciso el lento trabajo de los siglos para llevar la luz á las sociedades que se erigían sobre las ruinas del pasado.

En España, esta idea surgió de un sentimiento común de fe religiosa, del cual nació á su vez una unión general contra el extranjero y el infiel. Y si se creyese exagerada esta opinión, podríamos preguntar: ¿se ha constituído, por ventura, de esta manera la unidad francesa? Esa misma fe, ¿ha podido dar á Italia la unidad que aun ayer perseguía? Reconozcamos, pues, que en España el sentimiento religioso ha desempeñado un papel preponderante, tanto, que en parte alguna se ha dado más sorprendente ejemplo de ello, porque en ninguna parte se ha identificado tan plenamente con el carácter nacional. Esto explica la facilidad con que la Inquisición religiosa se estableció en la península ibérica (1232): la corte de Roma no necesitó nunca imponerla, y hasta más tarde hubo de censurar el exceso de rigor con que se practicaba; el Papa Eugenio IV titubeó algún tiempo antes de aprobar los estatutos de aquella formidable institución cuando se la reorganizó bajo Fernando é Isabel.

g the religion
in Spain.

explains

Con ciertos visos de razón se ha dicho que la Inquisición, sobre todo desde el siglo XVI, había modificado el carácter español, el cual no tenía primitivamente, á pesar de su ardiente fe, aquel exagerado fanatismo de que dió pruebas luego. Con todo, si es incontestable que el sentimiento religioso, junto con el amor patrio y el orgullo nacional, revistió en sus orígenes forma más heroica y pura, es igualmente cierto que á la Inquisición no le costó trabajo exaltarlo. De haber existido lucha entre el espíritu público y una institución de este género, sería inexplicable que hubiese durado tantos siglos, y ni aun se comprendería su implantación. Ahora bien, los castellanos enorgullecíanse de ella como de una gloria nacional, y si debiésemos dar crédito á Balmes, habrían obligado á los Reyes Católicos á instituirla si aquéllos ya de sí y no habiendo menester excitaciones, no lo hubiesen hecho. La resistencia por parte de los aragoneses no fué contra la Inquisición *eclesiástica*, sino contra la *política*, pues aquélla siempre y en todos tiempos tuvo aceptación (1). Así, la influencia fué recíproca: la Inquisición desarrolló los gérmenes de fogoso celo y de intolerancia cruel inherentes á la raza, y aquélla le debió á su vez el poder imponerse sin trabajo é instaurar el reinado de la unidad religiosa por medio de la ruina de los judíos, de los moros, y, por último, de los reformados.

Effect of the Inquisition

El poder real comprendió perfectamente que sin

(1) Véase M. Hefele, *Cisneros y la Iglesia de España*.—M. R.-S.-Hilaire, *op. cit.*, t. VI, p. 23. – M. Michelet. *Précis de l' histoire moderne*, p. 50. – Sismondi, *op. cit.*, t. II, p. 275; t. III, p. 225, 226; t. IV, p. 50 y sig. – Ticknor *op. cit.*, t. II, p. 18.

aquella institución no había unidad política durable y el Santo Oficio se convirtió en sus manos en el más poderoso instrumento de absolutismo. Con este fin se reorganizó en el siglo XV (1481): á los ojos de Isabel, el fin religioso era verdaderamente el principal; para Fernando, los intereses temporales eran lo primero. Carlos V y sobre todo Felipe II recogieron las ventajas de aquel régimen, y desaparecieron finalmente las últimas veleidades de resistencia á la autoridad real. Felipe II no conoció siquiera aquella oposición de las Cortes que su padre había sufrido durante largos años de su reinado y mucho tiempo después de las sangrientas revueltas de su minoridad.

Desde entonces, el mismo principio que había salvado á España, que había asegurado su nacionalidad y su independencia (consigno el resultado sin amnistiar los medios), iba á convertirse en el instrumento de su decadencia, sumiéndola en una inmovilidad peor que la muerte. Un sentimiento tan exclusivo, tan absorbente como el sentimiento religioso llevado á este grado, no es posible que se apodere de una raza, y sobre todo de una raza tan predispuesta como la ibérica á sufrir su ascendiente, para producir en ella sólo mediocres efectos: da la vida ó mata. España, después de haberse nutrido de aquel sentimiento, comprendió, algo tarde, que podía ocasionarle la muerte; pero en el siglo XVI, y aun mucho tiempo después, ¿quién lo hubiera creído? Cuando, tras inauditas crueldades, espoliaciones y bautismos forzados, los últimos restos de los moriscos fueron para siempre desterrados, llevándose consigo, como 76 años más tarde los protestantes de Francia, una parte de la

religion
in undoing

Spain united and undone
by its religion.

prosperidad y de la riqueza de España (1609-1611), todo un pueblo aplaudió aquellos bárbaros procedimientos, todo el mundo batió palmas, aun el mismo Cervantes; y ni una sola voz contra tantas que rivalizaban en celebrar aquella injusta é impolítica determinación, se levantó atreviéndose á vituperarla (1).

España representó, pues, durante largo tiempo, el catolicismo violento, armado, siempre presto á la defensa y al ataque, y, por lo mismo, irritable, dispuesto á caer en el exceso de la acción ó del sentimiento. La ciudad de Santa Fe, edificada por Isabel en frente de Granada como una amenaza permanente, representa la imagen de ese catolicismo irascible frente al Islamismo y más tarde frente á la Reforma. No es necesario buscar por más tiempo la prueba de ello en su vida política: si ahora echamos una rápida ojeada sobre su cultura intelectual, veremos á qué origen iba comúnmente el pensamiento á obtener sus inspiraciones.

Santa Fe.

II

Los raros y muy oscuros poetas latinos que se encuentran en España desde el siglo IX al XV, casi todos trataron de asuntos religiosos tan sólo y con talento

(1) El historiador Garibay (*Compendio historial*, lib. II, *sub fin*) se dirigía en estos términos á Felipe II: «Finalmente, los moriscos fueron sacados de sus tierras, y fuera mejor que no se los sacara, por lo mucho que han perdido de ello su Magestad y todos sus reinos.» — En cuanto á los medios violentos empleados contra los moros, el historiador de Cisneros, el doctor Hefele, nada sospechoso de parcialidad en favor suyo, los reprueba también. (*Op. cit.*, páginas 48-50 y 53).

asaz mediocre. El más notable entre ellos es el arcipreste Cipriano de Córdoba en el siglo IX (1). Las poesías en lengua castellana suministran también, en su mayor parte, datos análogos, á menudo con cierta mezcla de amor mundano, particular del carácter y de la literatura de los españoles. Indicaré solamente la *Vida de Santa María Egipciaca, La Adoración de los Reyes Magos*, poemas anónimos del siglo XIII; las obras voluminosas de Gonzalo Berceo, clérigo que escribió en la primera mitad del mismo siglo las *Vidas* de varios santos y los *Milagros de Nuestra Señora;* las *Cantigas* del Rey Sabio en honor de la Virgen; dos poemas, uno sobre san Isidoro y otro sobre santa María Magdalena, por un autor del siglo XIV que se titula «El Beneficiado de Úbeda», y un *Poema de José*, igualmente anónimo; ciertas poesías del arcipreste de Hita, Juan Ruiz, y las del cronista y célebre hombre de Estado, Pedro López de Ayala; en fin, la *Danza Universal* ó *Danza de la Muerte*, obra original de un judío converso, favorito de Pedro el Cruel, Rabbi Don Santob. En el siguiente siglo, las obras de Alonso de Cartagena, de Rodrigo de Padrón, de Sánchez de Badajoz y otros cien ofrecen también un matiz religioso. Entre todos estos escritores, es posible ya inferir la dirección particular que adquirió en España el sentimiento religioso, y observar cierta tendencia, sino al misticismo propiamente dicho.

(1) Véase Nic. Antonio, *Bibl. vet.* Mabillon, *Vet. Analect.* — El latín fué la lengua *literaria* desde el siglo VIII hasta la primera mitad, cuando menos, del XII con vestigios hasta el XV (M. Villemain, *Littérature au moyen âge*, lección 15). — El origen de la poesía castellana remonta á la mitad del siglo XII, ó, más bien dicho, á principios del XIII, según Ticknor (t. I, p. 15-17).

cuando menos al simbolismo que se le adhiere y que indica, bien que groseramente, la superabundancia de la idea religiosa. Así, esos *Milagros* de Berceo antes citados, presentan de ello un ejemplo sorprendente. Vese en ellos la historia de un pecador salvado gracias á su extraordinaria devoción á la Virgen: es la primera idea del drama de Calderón, *La Devoción de la Cruz.* Hay también huellas de misticismo en unas estancias á la Virgen del arcipreste de Hita y en algunas poesías de López de Ayala.

Aparte los asuntos sagrados, poco hay que mencionar fuera del *Romancero del Cid*, el *Libro de Apolonio,* sin nombre de autor, y el *Poema de Alejandro,* de Juan Lorenzo Segura, en el siglo XIII; el mismo *Romancero* está todo él impregnado de catolicismo, ya que celebra los triunfos de un caballero sobre los moros, y la *Historia de Alejandro* es fiel imagen de las costumbres católicas y caballerescas.

Al reflejar de una manera tan general y tan prolongada la fisonomía del genio español, á la vez ardiente y sombría, melancólica y religiosa, la poesía indica una propensión evidente á un misticismo de inspiración, y, por decirlo así, de instinto. Hay que observar que no ofrece el mismo aspecto en las provincias más apartadas de los moros, ó que habían escapado á su dominación, como Navarra, Cataluña, Aragón y Asturias. En general, las creencias manifestábanse bajo su égida allí donde se veían amenazadas por un culto rival. Vense trovadores catalanes y aragoneses, pero entre ellos pocos ó ninguno de aquellos cantores piadosos que tomaban por héroes los santos, los mártires y sobre todo la Virgen María,

tipo particularmente simpático á las imaginaciones españolas. La acción de la Provenza y del Languedoc influyó notablemente en el espíritu poético de las provincias limítrofes, y al desviarlo de su vía natural, lo inclinó hacia la «gaya ciencia» de la cual fueron cuna esas comarcas (1). Véase, por lo contrario, el reino de Granada. Andalucía, y sobre todo Castilla, verdadero centro de la independencia política y religiosa contra los moros, corazón del catolicismo y de la nacionalidad; allí, el incesante contacto de dos naciones y dos cultos enemigos contribuyó poderosamente á fortificar el espíritu religioso y convertirlo en el carácter dominante de España, tanto en los productos de la imaginación como en los hechos. De ahí una huella que no debía ya borrarse y por la cual se deslizó el Renacimiento modificándola poco.

No es que, por parte de Isabel y de Cisneros, dejasen de intentarse nobles esfuerzos, desde fines del siglo XV, en favor de la cultura intelectual. Sabios como Pedro Mártir, fueron llamados á España, y en ella se introdujo la imprenta; Cisneros contribuyó á fundar la academia de Sigüenza y estableció por sí solo la Universidad de Alcalá (1498-1504). Antes de esta creación del célebre cardenal, sólo había la escuela de Salamanca que mereciese alguna atención; la ignorancia era general, hasta en el clero; un sacerdote noble, capaz de hablar desde el púlpito, era un fenó-

(1) M. Paquis, *op. cit.*, t. II, p. 378. — Sismondi, *op. cit.*, t. III, página 238. — Los menestrales establecieron en Tolosa, en 1323, una academia de la *gaya ciencia*; Enrique de Villena, muerto en 1434, fundó en Aragón, para el cultivo de la lengua provenzal, una academia de trovadores calcada en el modelo de la de los Juegos Florales; en Valencia celebrábanse concursos poéticos.

meno más raro que una corneja blanca, *alba cornice rarius* (1). Fácil es, pues, de conjeturar que un clérigo que conociese el latín no era mucho más factible encontrarlo, pues el Concilio de Aranda, en 1473, estaba obligado á prohibir las órdenes sagradas á cuantos no conociesen la lengua de la Iglesia.

La nueva Universidad suscitó particularmente los trabajos de erudición sagrada que ilustraron la nación española, poco más ó menos hacia el mismo tiempo en que los Alde, los Marsilio-Ficin, los Pic, los Pithou, los Ramus ilustraban Italia ó Francia por medio de otra clase de erudición: sus verdaderos títulos de honor son la publicación de la Políglota Complutense y la Liturgia mozárabe. Cisneros demostró desde su juventud acendrado gusto por los estudios bíblicos; en edad más avanzada aprendió el hebreo y el caldeo. La filología y la exégesis estuvieron siempre en auge en Alcalá (2); los estudios cuya condición ó consecuencia podían ser directamente la emancipación del pensamiento granjeáronse poco ó nada la protección del fundador: cuando menos, si algún resultado de esta naturaleza se produjo algo más tarde, no es que se le hubiese deseado ni previsto. Aparte algunos médicos como Huarte, Iriarte, Cristóbal Pérez de Herrera, los espíritus más independientes que se encuentran en España son lingüistas: á su cabeza figura Antonio de Lebrija, restaurador de las letras griegas y latinas en Sevilla, Salamanca y

(1) Pedro Mártir, citado por Hefele, p. 80, 84, 138.

(2) «Academia Complutensis non aliunde celebritatem nominis auspicata est quam a complectendo linguas ac bonas litteras.» (*Erasmi Epist.* 755).

Alcalá; después de él, Pinciano, Sánchez y Montano. Fernando Núñez de Guzmán, llamado Pinciano del lugar de su nacimiento, y el Comendador griego por una doble alusión á su título en la Orden de Santiago y á su gran erudición, ocupaba una de las cátedras de filología en la Universidad de Alcalá. Compuso, á fines de su vida, una colección de proverbios y sentencias con varios comentarios, publicada después de su muerte, en 1555, por León de Castro, distinguido helenista de Salamanca; y un humanista de Toledo. Juan de Mal Lara, hizo de él en 1568 un extracto acompañado de un voluminoso comentario bajo el título de *Filosofía vulgar*. Estos proverbios tenían reputación bastante para que mereciesen mención en *Don Quijote*. Francisco Sánchez, ó Sanctius, el mejor humanista de su tiempo en España, como lo califica Ticknor, dió pruebas de gran independencia de raciocinio, y le cupo el mérito de reivindicar los derechos de la razón contra la autoridad, cuando menos en las materias independientes de la fe. Á Benito Arias Montano, sabio orientalista, lo arrancó al claustro Felipe II, con encargo de que editase la segunda Políglota (1569-1572).

Estos escritores, y muchos otros, buenos católicos, no pudieron, á pesar de su ortodoxia, escapar á la sombría desconfianza que acogía en España todos los frutos del ingenio. Lebrija fué acusado de herejía, y el mismo Cisneros le abrió como un recurso las puertas de Alcalá; Montano, atacado, como Luis de León su amigo, con motivo de sus trabajos sobre la Biblia, tuvo necesidad de ampararse con la protección personal de Felipe II. El hábito del monje, el traje talar

del sacerdote no constituían salvaguardia alguna; Juan de Ávila, «el apóstol de Andalucía», Luis de Granada, «el Cicerón cristian»o, tuvieron que justificarse ante el Santo Oficio; Luis de León pasó cinco años encarcelado; san Juan de la Cruz fué perseguido; la futura patrona de España, la misma santa Teresa, no estuvo al abrigo de las sospechas de aquel tribunal terrible.

Estos peligros no tardaron en extender el descrédito hasta al estudio de la literatura sagrada, por el cual habían brillado principalmente las universidades españolas y aun perjudicaron el ejercicio de la misma predicación. Era tan peligroso hablar sinceramente en el púlpito, que, según confesión de los más creyentes, había motivos para admirarse de que alguien subiese á ocuparlo. El ferviente autor católico de una *Vida de Juan de Ávila* (1) lo consigna así con ingenuidad que estremece. «No son pocos los riesgos del Predicador Christiano, dice, y afirma un experimentado, que si los Inquisidores huviessen de llamar todos los Predicadores denunciados por oyentes ruines, *no havría quien predicasse.*» Santa Teresa no es menos explícita en una carta del 2 de Septiembre de 1582, dirigida al provincial de los carmelitas reformados, el P. Gracián: «Mírelo por amor de Dios, y cómo predica en esa Andalucía. Jamás gusto de ver á vuestra reverencia mucho allá; porque como escribió este día de los que habían tenido trabajos, no me haga Dios tanto mal, que le vea yo: y como dice

(1) Llena los dos primeros volúmenes de la hermosa edición de las obras completas del Apóstol de Andalucía, 9 vols. in.-8.º Madrid, 1758-1759.

vuestra reverencia, el demonio no duerme. Al menos, crea, que todo lo que estuviere por allá, he yo de estar bien deshecha... No piense hacerse ahora andaluz, que no tiene condición para entre ellos. En esto del predicar, suplico mucho otra vez á vuestra reverencia, que aunque predique poco, mire lo que dice muy bien.» Es verdad que santa Teresa sólo habla aquí de una provincia, pero se puede, sin paralogismo, deducir aquí de lo particular, lo general. En cuanto á los estudios bíblicos y teológicos, Luis de León, que explicaba la Escritura Santa en Salamanca, se lamenta amargamente de la ruina en que habían caído y de la orgullosa ignorancia de los teólogos «que poseen el título de maestros en teología, pero no la teología.» Esta decadencia tenía bastantes razones de ser. Si se encontraba en las más florecientes de esas escuelas ó en las diferentes órdenes monásticas, algunos hombres deseosos de sacudir el yugo que pesaba sobre el pensamiento, la rivalidad que les dividía se convertía en un nuevo obstáculo á la realización de una aspiración tan legítima, porque pedía sus armas á la Inquisición. Ejemplo de ello es el antagonismo que existió siempre entre Salamanca y Alcalá. El proceso de Luis de León nos suministra otro ejemplo: en una nota escrita y firmada de su mano, pide formalmente que al examen de sus papeles no se admita á los dominicos, pues la enemistad de éstos para con él y para con la orden á que pertenece (los agustinos) era pública y notoria. En un país en que la ciencia pecaba algo de herejía, no era difícil para adversarios apasionados descubrir, aun en obras de pura erudición, algunos pasajes equívocos respecto á la fe, y el Santo

Oficio, que era á menudo un terrible medio de venganza para satisfacer ocultos rencores (1), acarreaba también enemistades de escuela ó de convento. España, en el siglo décimosexto, ofrece un espectáculo bastante análogo al que presentaba Roma bajo los emperadores: la delación universal; sólo el motivo era diferente.

Así la decadencia afectaba á las más brillantes de aquellas universidades: en 1574, Alcalá no tenía otro refugio contra la persecución de Salamanca, su rival, que el recurso al Papa; Salamanca, que había contado más de catorce mil estudiantes, sólo tenía seis mil á fin de siglo. Felipe II hacía canonizar monjes iletrados. pero había prohibido desde 1558 á sus súbditos de España, frecuentar las universidades extranjeras. La educación se hallaba por entero en manos del Santo Oficio: el más humilde maestro de escuela no podía ejercer su ministerio sin anuencia suya. Las obras que llegaban de Francia ó de Alemania no pasaban la frontera sino después de una autorización especial, y, si estaban escritas en lengua española, no la pasaban de ningún modo; los que se imprimían en España necesitaban numerosos certificados atestiguando la ortodoxia de su autor (2). Un librero sólo

(1) Véase la *Vida de Juan de Ávila*, ya citada, *ubi supra*. — Consúltese la *Vida de Lazarillo de Tormes, corregida y enmendada por Juan de Luna*, París, 1620, prólogo: «La ignorancia de los españoles es excusable; los inquisidores son la causa de ella (el autor escribia fuera de España); dudar de una cosa afirmada por ellos, es arriesgarse á tener que comparecer ante su tribunal... Los teme no solamente el pueblo, sino los más grandes señores, hasta el punto de que el solo nombre de Inquisición, como el viento que agita las hojas, hace temblar todas las cabezas.»

(2) Ticknor, *op. cit.*, t. II, p. 10, 12, 19. — Demasiado tarde para que me sea posible referirme á él, ha llegado á mis manos un inte-

podía vender los libros aprobados, según un catálogo especial expuesto en su tienda y en lugar visible. La confiscación, la excomunión, la muerte, amenazaban no sólo al autor, sino también al impresor, al vendedor, al lector. Los inquisidores, arrogándose un derecho de inspección sobre todos los productos de la inteligencia, intervenían en el examen de los libros hasta el punto de que su licencia era casi más necesaria que la del rey y algunas veces la suplía. Desde 1516, léese el permiso del Inquisidor general á la cabeza de todo impreso; algunos años antes, Torquemada, según afirma Llorente, mandó quemar en Sevilla gran cantidad de libros judíos, y en Salamanca 6,000 volúmenes. El primer *Indice expurgatorio* es de 1546, el segundo de 1550. ¡El Santo Oficio había de condenar los catorce primeros in-folios de los bolandistas!

¿Cómo es posible conciliar semejante estado de cosas con el vivo esplendor que irradió en el siglo XVI y principios del XVII la literatura en España?

La contradicción sólo es aparente: basta, para convencerse de ello, hacerse cargo del originalísimo carácter de aquella literatura en su más floreciente período, y precisar el sentido en que se verificó el gran movimiento literario que inmortalizó el siglo de Herrera, de Lope de Vega y de Cervantes.

Las tendencias naturales del genio español, desarrolladas por la educación á que se le sometiera,

resante trabajo de M. Amadeo Pichot sobre *Carlos Quinto en el claustro*. Complácome sin embargo encontrar en él observaciones bastante análogas á las mías sobre el carácter de la literatura española en el siglo XVI, aunque el sabio escritor atenúa, por un deseo de imparcialidad quizás excesivo, los efectos desastrosos que la compresión intelectual ejerció sobre aquella literatura.

eran singularmente propias para estimular la imaginación y hacer florecer los estilos en que ésta luce sus mejores galas. En cambio, debía suceder y sucedió lo contrario para aquellos que no saben abstenerse de la reflexión, y, por consiguiente, de cierta libertad en el pensamiento. La elocuencia popular, la sátira, el estilo didáctico no estuvieron muy en boga; la misma epopeya tuvo carácter aparte, y, cosa digna de observarse, los poemas caballerescos datan en España del Renacimiento. Aparecen en el siglo quince y revisten en el décimosexto un color religioso que también tuvieron en Francia, pero mucho tiempo antes. En la época de Teresa y de Juan de la Cruz se apasiona España por la *Caballería á lo divino* (1). La caballería y el misticismo, perseguidores una y otro de un ideal imposible, *extra-humano*, ¿no parecen coincidir en muchas cosas? Sin querer exagerar sus conexiones, es lícito observar que los relatos caballerescos influyeron vivísimamente en algunos de los místicos españoles. Encantaron á Teresa en su juventud, hasta el punto de haber compuesto uno la santa con su hermano menor. La lectura favorita de Ignacio de Loyola eran los Amadís: faltáronle en aquella larga enfermedad que decidió su vocación, y los reemplazó por libros de piedad; pero la transición no fué en modo alguno brusca: siguiendo la misma pen-

(1) Entre otras obras de este género se citan:
La Caballería celeste, por Hierónimo de San Pedro, Valencia, 1554.
La Caballería cristiana, 1570.
El Caballero de la Estrella brillante, 1580.
Historia cristiana y triunfo del Caballero extranjero conquistador del Cielo, 1601. — En Francia, la *Recherche du St. Graal* data del siglo XII.

diente, limitóse á cambiar tan sólo el nombre de su ideal.

Sin contar algunos traductores ó imitadores mediocres de Dante, un arcediano de Burgos, Pedro Fernández de Villegas, un cartujo, Juan de Padilla, sería interminable la lista de los poetas que, en la misma época, tomaron sus asuntos de las leyendas ó de la Escritura. El mismo Juan de Padilla escribía el *Cuadro de la Vida de Cristo* (1505); Juan de Quirós, clérigo de Sevilla, la *Cristopatua* (1552); Coloma, la *Década de la Pasión de Cristo* (1579); Fr. Gabriel Mata, el *Caballero de Asís. Vida de San Francisco y de cinco santos más*, casi todos místicos (1587), y los *Cantos morales* (1594); Francisco Hernández Blasco y Luis Hernández, su hermano, la *Redención universal* (1584 y 1613). Estos títulos, indicados casi al azar en el número infinito de las obras de la misma naturaleza, casi todas sin valor, bastan, verdaderamente, para demostrar el espíritu general que animaba á España. En cuanto á la poesía dramática, sus orígenes en la hispana tierra, como en todas partes, y, más que en todas, en la Edad media, fueron religiosos. El teatro estaba por entero subordinado á la Iglesia; desde que trató de entrar, con Torres Naharro, en terreno algo profano, la autoridad eclesiástica intervino y prohibió la representación de las obras nuevas, que permanecieron prohibidas, desde el año 1520 hasta 1573, después de la total extirpación del protestantismo.

Lo propio sucedió con casi todas las piezas que no eran religiosas; sólo se toleraba los *Misterios* y los *Autos;* aun desde las primeras tentativas de Lope de

Rueda para establecer un verdadero teatro, sus comedias sólo se representaban con permiso de la Iglesia, frecuentemente en los templos y en ocasión de las solemnidades del culto, por ejemplo en las procesiones del Corpus ó para la consagración de una catedral (1). El año 1568 señala la fecha del primer establecimiento teatral propiamente dicho, resultado de un compromiso con la Iglesia y siempre bajo su vigilancia.

Que la fe católica no dejó de ejercer influencia en el arte dramático español, es cosa harto evidente para que sea preciso insistir más en ello; pero esta influencia quizá sea aún más sensible en la poesía lírica. Los españoles se distinguen por su inspiración lírica; el lirismo es la forma más original de su genio poético; por otra parte, según observación muy fundada de Ticknor, la poesía sagrada es la que mejor concuerda con la vocación primitiva y natural del antiguo espíritu castellano. Ya sea pintoresca como la leyenda de Ocaña, *La Huída á Egipto;* ruda y algo grosera como los *Villancicos* cantados por los pastores en los *Autos* de la Natividad; melancólica como las *Coplas* de Jorge

(1) Por ejemplo, la de Segovia en 1558. Véase Ticknor, *op. cit.*, páginas 129, 130, 163, 164, y *passim*. Puede juzgarse de la naturaleza de las piezas por los siguientes títulos:

El Bautismo de S. Juan, representado en 1527.

El Remedio del Alma, El Remedio de Amor, El Remedio de Tristeza, hacia 1522.

Acto sacramental sobre la parábola de la Oveja perdida, por Juan de Timoneda, que floreció hacia la segunda mitad del siglo XVI.

Del mismo autor: *Entremés de dos Ciegos y de un Criado, muy divertido, para la noche de Navidad.*

Véase también en Ticknor una lista de piezas inéditas, pero cuyo catálogo imprimióse en 1552 (t. II, p. 521, 545).

Manrique, heroica y triunfante como algunas odas de Herrera, respira siempre la fe ancestral, y, desde Carlos Quinto, más ferviente aún que en pasados tiempos. Cuando no es religiosa por el asunto, es elegíaca, con cierto dejo tierno y melancólico que el mal gusto no destruye por entero: los capitanes y los hombres de Estado de Carlos Quinto fueron casi todos poetas elegíacos. Llegóse hasta dar visos religiosos á las poesías de Boscan y de Garcilaso, y esta tentativa singular, que pinta perfectamente á España, realizóse por dos veces, primero por Sebastián de Córdoba Sacedo (1566-1578), y luego por D. Juan de Andosilla Larramundi (1628).

No es de extrañar, pues, que el lirismo y la fe reunidas hayan sido para la literatura española manantial de obras maestras, haciendo vibrar sus fibras más íntimas y más personales: su esplendor reside en la poesía y en escritos de pura imaginación. El pensamiento literario se encierra en estos límites, mientras que el pensamiento filosófico y religioso huye hacia el misticismo. España, tanto en su literatura como en su vida nacional, es católica ante todo.

No la embriaga, ni aun en el siglo XVI, la antigüedad griega y latina; el Renacimiento no despierta la erudición, en el sentido de las letras profanas, en el mismo grado que en otras partes; no excita aquellos transportes que la admiración por sí sola no bastaba á contentar y que se traducían por la imitación de las ideas, del lenguaje y casi de las costumbres del paganismo. No hay en España ningún cardenal Bembo: si algo corrompía en ella en secreto la fuerza de las costumbres cristianas, aun entre el clero, era el ju-

daísmo (1). Entre este florecimiento de poetas que, exceptuando Italia y aun la patria de Shakspeare, hace que España iguale ó sobrepuje en esa época el resto del continente, ninguno recuerda, por ejemplo, á Ronsard y la Pléiade; no había razón para que se produjesen tentativas de semejante naturaleza. Todo lo debe á la caballería y al catolicismo; la imitación italiana no constituye el primer título de gloria de sus escritores; los más grandes son aquellos que reunen en sí el doble sentimiento que la resume por entero, el de la fe católica y el de la nacionalidad. Ni uno ni otro faltan en sus más preclaros genios: Cervantes, mirado de cerca, se halla imbuído de ello como todos. He aquí lo que constituye la originalidad de aquella literatura y lo que ha llevado á los críticos alemanes de nuestra época á caracterizarla como el tipo de la literatura católica y del romanticismo.

Slight influence of the Renaissance on Spanish literature

Characteristics of Spanish literature

III

Donde la imaginación y el sentimiento predominan, la reflexión dormita; la poesía reina á expensas de la ciencia especulativa y de la filosofía. Presiéntese ya que los trabajos abstractos y que necesitan más ó menos ampliamente el empleo de los procedimientos racionales, debieron ser poco favorecidos en España. Los visigodos no tuvieron, á lo que parece, gran propensión al estudio; la protección concedida por algunos de sus reyes á los trabajos de Braulio, obispo de

(1) M. Hefele, *op. cit.*, p. 138.

César-Augusta, y de Isidoro, obispo de Sevilla, es un hecho aislado, sin trascendencia y sin resultados.

España, en el momento de su caída, no se hallaba en el mismo nivel que Francia; en vano buscaríase en ella, no diré un Scot Erigène, pero ni siquiera un Alcuin. La ignorancia reinaba por todas partes; los establecimientos instituídos bajo la administración romana para la enseñanza habían desaparecido, y sólo subsistía en la sede de cada obispado una sola escuela para los que se destinaban al estado eclesiástico.

Puede juzgarse todavía de lo que se enseñaba en aquellas escuelas por las cartas de Liciniano, obispo de Cartagena, á Gregorio el Grande: «Si no le basta á un sacerdote, le escribía, saber que el Cristo murió crucificado para salvar el mundo, la Iglesia debe renunciar á tener sacerdotes (1).» El mismo Isidoro de Sevilla que dedicaba á Sisebuto, rey letrado, su *Tratado de la naturaleza de las cosas*, prohibía á los monjes la lectura de los autores de la antigüedad (2). Con semejantes teólogos, la escolástica, aun en su primer período, hubiera sido imposible.

Sin embargo, los godos españoles llegaron á un grado de civilización relativamente muy elevado, como lo atestigua su sabia y ya complicada legislación, salida en gran parte de los concilios de Toledo. El clero, en efecto, es el legislador en España. Hacia el mismo tiempo, en Italia, el espíritu romano y los recuerdos más vivos del imperio se imponían á la redacción del Breviario de Alarico y dominaban la ci-

(1) Liciniani Epist. ad Greg. Max. (*España Sagrada*, t. V, p. 121 y sig.).

(2) Isid. Hisp., *Regula Monach.*, cap. VIII.

vilización que pugnaba por abrirse paso: en Francia, reside en un hombre. Carlomagno no desconoce ni descuida á buen seguro el valor de su principio social tan indispensable como el elemento religioso; pero la inmensa personalidad que aporta necesariamente en su obra le inclina á ser liberal con los hombres, y, por lo tanto, dar anchas á la razón: quiere instruir organizando, llevar la luz imponiendo la ley: de esto surge un impulso favorable al desarrollo de la inteligencia en general y en particular de la filosofía, de la cual España no ofrece el más ligero indicio bajo la dominación goda. Para que la filosofía arraigase en un terreno tan poco favorable al libre pensamiento, fué preciso que lo introdujese la conquista.

Lugar á propósito es este para detenernos un instante á considerar la filosofía arábigo-española. ¿Entró por algo en la producción ó en los caracteres del misticismo español? Para saberlo, preciso es interrogarla á ella misma.

Un hecho que puede considerarse como una ley, tan general es y tanto lo confirma la experiencia, consiste en que el desarrollo de la idea filosófica está en razón inversa de la fuerza de la idea religiosa. Cuanto más imperioso es el dogma é inveterada la fe, menos intenta la razón descorrer el velo misterioso que oculta á las miradas del hombre el secreto de su naturaleza y la del ser divino. Tal era precisamente la situación moral de España: ¿serían los árabes capaces de modificarla? Raza poco filosófica, como la mayoría de los vástagos de la familia semita, nunca sintieron vocación real por el racionalismo. Hija del Corán como su literatura y su civilización, su filosofía procede de

Mahoma, y no se manifiesta por primera vez sino transcurrido un siglo desde la muerte del profeta, bajo forma de cismas y en sectas teológicas. El libre albedrío de los Kadritas, el fatalismo de los Djabaritas, negativo de los atributos divinos, el antropomorfismo de los Cifatitas fueron otras tantas herejías. Las ciencias de Grecia, penetrando entre ellos con el advenimiento de los Abbasidas, secundaron aquel movimiento sin lograr asegurarle predominio ni duración.

Los árabes no ignoraron absolutamente ninguno de los sistemas de Grecia; poseyeron traducciones del *Timeo*, de las *Leyes* y de algunas otras obras de Platón; conocieron algo de los Alejandrinos; pero de toda la antigüedad, nadie mejor que Aristóteles respondía á su espíritu positivo y científico; ninguno fué más estudiado ni comentado por ellos, ni había título que más honrase que el de Comentador de Aristóteles.

Hay, por consiguiente, de todo un poco en la filosofía que aportaron en España y cuyo advenimiento puede fijarse á principios del reinado de Al-Hakem II, califa de Córdoba (961-976). El primer nombre que se presenta es el de Ibn-Bâdja que trata de establecer el triunfo de la razón sobre la parte animal del hombre y justificar el legítimo ejercicio de la inteligencia. Quiere que el hombre aspire á identificarse con el intelecto activo, pero sólo por medio de la ciencia y el cultivo de sus facultades. Ibn-Tofail (Abubacer) sigue sus huellas, y dando más extensión al pensamiento de su maestro, se dedica á resolver el gran problema de las relaciones del alma con Dios, problema que preocupó constantemente á los árabes, y cuyos términos les suministró el dualismo de Aristóteles. Su *Novela*

filosófica, conocida bajo el nombre de *Philosophus autodidacticus* (y cuyo título es Hay-Ibn-Iockdan, el Vidente Hijo de la Luz), considera al hombre sin padres, nacido de la tierra; le sigue desde el primer momento en su desarrollo, ajeno á toda influencia social, hasta que llega por su propia virtud y por la impulsión del intelecto activo, al conocimiento de los secretos de la naturaleza y de las más elevadas cuestiones metafísicas, y acaba por entregarse enteramente á la vida contemplativa. La idea de este «Robinson psicológico» como ingeniosamente se le ha llamado, es quizás una reproducción de la hipótesis del hombre primordial, del Adam-Cadmon de los Gnósticos y de la Kábala. Sea lo que fuere de esta suposición, la obra en sí misma, al propio tiempo que protesta contra las aberraciones místicas, ofrece un matiz neoplatónico bastante pronunciado. Pero el hombre que resume toda la filosofía arábigo-española y es á la vez su más completo y último representante, es Ibn-Rosch (Averroes), comentador de Aristóteles, pero comentador involuntariamente infiel, discípulo del peripatetismo, pero discípulo que se aparta sin saberlo de la doctrina de la escuela. Los dos puntos esenciales del averroísmo, y, en general, de toda la filosofía de los árabes, descansan, el primero en el libro VIII de la *Física* y en el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles; el segundo en el libro III de su *Tratado del alma*.

Por encima de los seres finitos, mora el Ser absoluto; por encima de la substancia física y móvil, hay el Ser eterno, inmutable, Dios. Este Dios, perpetuamente activo, es el eterno é inmóvil principio del mo-

vimiento eterno; es la inteligencia absoluta que no sale de sí misma y á la que implicaría quitar una perfección suponerla relacionada por el pensamiento con el mundo. Está colocado tan alto, que las voces de este universo no llegan hasta él; sólo piensa en sí, pues él es el único digno de su pensamiento. Pensamiento que tiene conciencia de sí mismo y de sí solo, no es ni creador ni organizador; obra por atracción, sin saberlo ni quererlo, como un imán. No es una fuerza motriz, sino una causa final; no es un agente, es un fin (1). Esta teoría de Aristóteles, sin desagradarle, no le bastaba á Ibn-Rosch. Quiere algo diferente de este Dios inmóvil y solitario; en vez de considerar, como el Estagirita, que la Inteligencia y Dios forman una sola unidad, separa, como los Alejandrinos, á Dios de la Inteligencia, colocando ésta por debajo de aquél. A la vez que parte de la doctrina aristotélica, añade á ella, por su teoría, inteligencias planetarias, y añadiéndole se aparta de ella. «Ocurre en el gobierno del universo, dice, como en el de una ciudad; todo parte de un solo y único punto, pero no todo es obra personal del soberano.»

Theory

El cielo es, en esta teoría, un ser animado, eterno, incorruptible, todo él acción: es un cuerpo vivo, con sus miembros; el corazón, centro y fuente de vida para todo el organismo, es su primer motor. Todos los miembros están representados por orbes; estos orbes son inteligencias secundarias entre las cuales existe una subordinación jerárquica. El movimiento lo reciben progresivamente; no se mueven sino porque

(1) Arist., *Metaph.*, XII, 1-6, 8 y *passim*. *Phys.* VIII, 5, y *passim*. Véase *Met.*, II, 2, *De gen. et corrupt.*, I, 6.

buscan sin cesar el mejor y á fin de aproximársele, para conocerlo conforme se conocen á sí mismos. Este conocimiento es tanto más completo cuanto más elevada es la esfera que ocupan: he aquí por qué nada desconoce la primera inteligencia, ese Νοῦς separado de Dios y subordinado suyo (1).

Ibn-Rosch creía limitarse á interpretar el libro XII de la *Metafísica;* lo interpreta, en efecto, pero observando á través del neoplatonismo y con aquella tendencia mística que los árabes debían tanto á su propio fondo como á su comercio con los Alejandrinos. Es más fiel en su manera de explicar las relaciones del intelecto activo y del intelecto pasivo, esos dos elementos de todo conocimiento; uno inmaterial, único, imperecedero; otro, perecedero é individual; *formal* el primero, como había dicho Aristóteles, *material* el segundo (2). El intelecto activo es la razón absoluta, independiente de los individuos y parte integrante del universo: Ibn-Rosch no se sustrae á la consecuencia forzada de su psicología, fruto directo de su metafísica, es decir, la negación de la inmortalidad del alma humana. Sólo la humanidad es inmortal. Otra consecuencia no menos forzada y simpática por otra parte á la filosofía árabe, es la doctrina de la unión (*Ittisal*). El alma quiere unirse al alma universal: el primer grado de la posesión es el «intelecto adquirido», pero no es bastante; es preciso que el hombre se

(1) Ibn-Rosch, *Destr. Destruct.* Disp. III, f. 121 v. Disp. XII y XV, *passim. Epist. Met.* tr. IV, f. 395. *De Subst. orb.*, c. V. *De Cœlo et mundo* f. 67 v.°

(2) Arist. *De anima,* III. 5, 1, 2. Véase *Metaf.*, V, 3. — Ibn-Rosch, *Epist. Intell.*, f. 67. *Destr. Destruct*, f. 349 v.° *De anim.*, III, f. 165 y 175 vuelto.

identifique de tal modo con la razón primordial, que se la apropie y que por su mediación comprenda todas las cosas. Entonces es semejante á Dios. Así, dice Ibn-Rosch, con este modo de existencia, no se llega al origen sino al término del desarrollo humano. Este fin no es inaccesible, y el *Tratado de la posibilidad de la unión* está destinado á dar á conocer el medio de alcanzarlo: este medio es la ciencia.

Ibn-Rosch, poco inclinado al misticismo, se sustrae con esto á las extravagancias ó á la inmoralidad, que tan pocos místicos pueden evitar y donde caen tantos correligionarios suyos, pues el misticismo se abrió pronto paso entre los árabes. Salido de la unión, unido al dogma por vínculos todavía más estrechos que su filosofía, superaba á ésta en las tendencias generales de su genio entusiasta y soñador en ciertos conceptos y á la vez sumamente sutil, concediendo mucho á la imaginación y propendiendo al abandono de sí mismo, al fatalismo bajo una ú otra forma. Añádase á esto las influencias neoplatónicas que hemos observado al hablar de Ibn-Tofail, de Ibn-Rosch: ¿no debía el misticismo desplegarse espontáneamente en un medio mitad religioso, mitad filosófico?

Uno de los representantes más célebres y más exclusivos que tuvo fué Algazali, de la secta de los Ascaritas, uno de esos filósofos que sólo parecen entregarse á la religión para mofarse de la razón; un espíritu al modo de Pascal, casi un genio. Pasó por el escepticismo para llegar al *sufismo*, doctrina mística que inspiraron Persia y la India. Los «sufis» buscaban en una danza insensata el aturdimiento de la inteligencia y el aniquilamiento del *yo;* para ellos, la

unión se operaba por medio del ascetismo. Los filósofos que los árabes llamaban «contemplativos» acabaron por confundirse con ellos: todos se unían á lo que llamaban la «filosofía oriental»; pero el sufismo propiamente dicho, último grado de las aberraciones del sentimiento místico entre los árabes, no revela ya filosofía. Esta acaba, por decirlo así, con Ibn-Rosch, á fines del siglo XII. Apenas había durado doscientos años.

Si nos preguntamos *à priori* cuál fué su influencia en la educación intelectual y moral de España, podemos responder sin vacilación que no fué considerable. La antipatía muy legítima de los «hijos de los godos» para con los conquistadores de su patria, antipatía fundada en razones religiosas tanto como políticas, los alejó naturalmente de sus escuelas; la filosofía llevaba el estigma de su origen, el genio español no quiso aprovecharse de esta importación de la conquista. Nada, por otra parte, le había preparado á ello, y todo contribuía á alejarle. El español, como el mismo árabe, es más religioso que filósofo; religioso por carácter, por imaginación, casi por instinto, sólo es filósofo por excepción, por imitación y porque el hombre civilizado no puede dejar de serlo más ó menos. Sin esto, la filosofía árabe hubiera probablemente ejercido sobre él mayor acción, cuando no un imperio directo, ó al menos una influencia vaga y torcida, pues existía entre vencedores y vencidos un comercio intelectual muy extendido. Desde el siglo noveno, Alvaro de Córdoba censuraba á sus compatriotas que hablasen la lengua de sus esclavizadores y que imitasen á sus oradores y á sus poetas. En las

The Spaniards more religious than philosophic

provincias conquistadas, los fieles no comprendían ya los cánones eclesiásticos y era preciso traducirlos al árabe (1). Un obispo componía canciones en esta lengua (2). Alfonso el Sabio se rodeaba de letrados moros y judíos; Alí-Ben-Yussuf atraía á los cristianos á su corte. Las monedas de los siglos décimosegundo y décimotercio llevan muchas inscripciones árabes.

No es posible negar estos hechos y es harto evidente que los moros no ocuparon durante ocho siglos una tierra de que se habían apoderado en tres años, sin dejar en ella huellas profundas y «un rasgo distintivo, fácil de reconocer aun en nuestros días» (3). Los españoles les deben la elegancia de las costumbres, la magnificencia exterior y aquella cortesía que, á fines de la Edad media, es en el resto de Europa un fruto del Renacimiento; una arquitectura exquisita, y lo pintoresco de sus usos y costumbres. La misma lengua de los árabes y las flores delicadas de su poesía, como observa justamente el autor del *Cosmos*, no se perdieron ni para los poetas españoles ni para los trovadores y los Minnesingers. Ciertos rasgos del carácter, ciertos hábitos del lenguaje, la gravedad, la frase breve, sentenciosa, la afición á los proverbios, un espíritu soñador y á la vez positivo y sutil junto á los vivos transportes de la imaginación, todo esto se encuentra entre los españoles y los árabes.

(1) Jourdain, *Recherches critiques sur les traductions d'Aristote*, 1819, p. 92.

(2) M. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, 1852, p. 138.

(3) M. R.-S.-Hilaire, *op. cit.*, t. I, p. 27.—En estos últimos años se han ocupado en España, con laudable celo, en la investigación de esos remotos orígenes; la *España Arabe* es una hermosa empresa que prestará grandes servicios á la ciencia histórica.

Que á éstos, representantes de una civilización brillante en la Edad media, les imitasen los cristianos de la península en las obras de imaginación, en determinadas ciencias, en las artes sobre todo, preciso es reconocerlo y no podía ser de otro modo; pero en asuntos más serios y que se relacionaban más de cerca con la fe, el invencible alejamiento de raza y de religión dejábase sentir de nuevo. La filosofía era un terreno en el que era imposible estar de acuerdo. Debía parecerles á los españoles unida de tal modo con el mahometismo, que forzosamente había de incluirse en la misma reprobación. Y sin embargo, si debe admitirse esa predisposición mística que nos esforzamos en mostrar en el genio español, también la hemos observado en los árabes. En este «episodio» de su desarrollo llamado su filosofía, el misticismo ocupa un lugar preponderante: ¿es posible que no haya influído en el de España y que éste no le deba nada? Decir que los españoles permanecieron absolutamente extraños á la escolástica de los árabes, sería una exageración desmentida por los hechos, conforme se verá más adelante; pero sí es incontestable, que no produjo resultados serios ni dejó señales sensibles entre ellos, bajo cualquier forma que se hubiese presentado. Su misticismo en particular era harto religioso para que este mismo carácter no preservase á los españoles de un contacto que hubieran rechazado con horror. Los místicos que vamos á estudiar no nos recordarán en nada su filosofía contemplativa ni su filosofía oriental, ni seguramente el sufismo. La historia nos confirma que la herencia filosófica de los árabes pasó directamente á manos de los judíos.

Estos, sin demostrar más propensiones por la filosofía, la tomaron más en serio que los árabes; cultivábanla ya antes que ellos: Hasdai-ben-Isaac-ben-Schafrut, médico de Abd-el-Rhamán III y de su hijo Al-Hakem II, introdujo en la Península los escritos de los judíos de Oriente. En esta fuente bebió verosímilmente el judío Salomón Ibn-Gebirol (Avicebrón), hijo de una generación anterior á la de Ibn-Bâdja. No tuvo en su tiempo gran autoridad, y su crédito sólo se afianzó pasado algún tiempo y aun más entre los escolásticos que entre los suyos. Sin embargo, es de creer que no pasó inadvertido de los pensadores de su siglo. ¿Lo consultó Ibn-Bâdja? Esta conjetura no parecerá quizás inverosímil, si se tiene en cuenta la extrema tolerancia de los árabes y su facilidad en contraer relaciones intelectuales. Recientes descubrimientos han iluminado vivamente la filosofía de Ibn-Gebirol, y explican perfectamente que no tuviese en vida de su autor sino una acción restringida. Tímido en demasía para los libre-pensadores, excesivamente atrevido para los ortodoxos, corrió la suerte de aquellos que procuraron conciliar los contrarios ó cuando menos los extremos, la Biblia y las Enéadas, la doctrina de la emanación y la de un Dios personal, el panteísmo y el libre albedrío. Detiene el alma en la pendiente de la fatalidad y del no ser, imponiéndole la necesidad de la acción unida á la meditación, de la virtud práctica unida á la ciencia, y para él, el punto de partida de la ciencia consiste en el conocimiento de sí mismo. Estos últimos preceptos, más de una vez los oiremos en boca de los místicos españoles; pero semejante coincidencia no nos autoriza para

deducir que sea uno de sus antecedentes. La doctrina cristiana se basta para explicar que hablasen de este modo, y es seguro que Santa Teresa no había leído á Ibn-Gebirol. No me atrevería á aplicar la misma afirmación tratando de Luis de León, grandemente versado en la lengua y la literatura hebraicas; pero no es este lugar de exponer los motivos de tal hipótesis (1).

Las mismas observaciones pueden aplicarse á otro judío, de talento más vasto quizás que Ibn-Gebirol; refiérome á Maimónides (Moisés-ben-Maimond). Formado en las escuelas judías y árabes, discípulo de un discípulo de Ibn-Bâdja, habiendo recibido lecciones de Ibn-Sina, médico, filósofo y teólogo, su reputación iguala la de Ibn-Rosch; gozó gran predicamento entre los judíos y aun entre los cristianos; Alberto el Grande y santo Tomás de Aquino lo mencionan con elogio. Aunaba en sus ideas el comedimiento y la audacia. Espíritu enciclopédico, se ha dicho que anuncia y prepara la *Suma* de Santo Tomás; filósofo, es el precursor de otro judío, Spinoza; intérprete de las Escrituras, las explica alegóricamente, quiere conciliar la razón y la revelación, su procedimiento es una exégesis racional, atrevida á la par que profunda. La figura de Luis de León, intérprete de los santos textos, tal vez pudiera evocarla aquí algo el pensamiento; pero es la única relación que puede encontrarse entre Maimónides y los españoles; á pesar de la semejanza del título, la *Guía de los Pecadores*, de Luis de Granada, nada tiene de común con su *Guía de los Extra-*

(1) Véase cap. V.

viados. Herederos del filosofismo árabe, los judíos transmitieron los productos del mismo á los doctores de la escolástica, pero no en España; sus escuelas florecientes de Toledo, Córdoba, Barcelona, los sabios que en ellas se formaron no lograron tampoco, lo mismo que las escuelas y los sabios árabes, reconciliar España con la filosofía; ni el mismo averroísmo se estudió en parte alguna. Por lo demás, se concibe que este parentesco científico fuese para los españoles un nuevo motivo de antipatía hacia estudios que tan poco estimaban (1).

Con todo, como éstos no pueden faltar por completo en un pueblo civilizado, en el transcurso del siglo duodécimo y, según toda apariencia, de 1130 á 1150, aparecieron algunas traducciones de obras árabes, debidas á la solicitud de Raymundo, arzobispo de Toledo y originario de Agen. Empleó en este trabajo á Domingo Gundisalvi, archidiácono de Segovia, que vertió al latín diferentes tratados de Ibn-Sina, de Gazali, de Alfarabi, y quizás el *Fons Vitæ* de Ibn-Gebirol (2). Ayudáronlo en esta tarea dos judíos, Joannes Avendeath, que gozaba todavía alguna notoriedad en el siglo decimotercio, puesto que Alberto el Grande lo nombra en su Metafísica, y Joannes Hispalensis ó Juan de Sevilla. Parece, sin embargo, que escribió igualmente dos libros originales. Uno de ellos titulábase *De processione mundi*, «importantísimo, dice

(1) No queremos dejar á los filósofos árabes y judíos sin reconocer los medios que nos han suministrado para esta rápida reseña los notables trabajos de MM. Renan, Franck y Munck.

(2) Escrito en árabe, luego traducido del árabe al hebreo por Ibn-Falaquera, filósofo judío del siglo XIII; la traducción latina de Gundisalvi debe ser, pues, anterior á la de Falaquera.

Jourdain, porque es uno de los monumentos más antiguos de la filosofía española, influída por la filosofía musulmana», y porque reproduce «la mayoría de los principios emitidos en el libro *De causis*». El otro tenía por título *De immortalitate animæ* (1).

En el siglo siguiente, un rey muy erudito, aunque no se le puede llamar filósofo, Alfonso el Sabio (1252-1284) mandó traducir también algunos escritos árabes, hasta el punto de que el papa Inocencio III censurase el favor de que gozaban en la corte del monarca español los moros y los judíos (2). Así algunas traducciones, que á lo más son preliminares de la ciencia, componen casi todo el bagaje filosófico de España hasta el siglo XIII. No sé qué obispo de Sevilla era aquel á quien Hugues de Saint-Victor echaba en cara su excesivo amor hacia la filosofía; creo no obstante que el cargo tenía poco fundamento: en todo caso, los doctos de España raras veces se hicieron acreedores á tales reprimendas.

No existía autor original alguno antes de Raimundo Lulio (3). Por rápida que sea esta revista, no podemos dejar de señalar particularmente este personaje célebre durante tan largo tiempo y que por sí solo representaba, por decirlo así, toda la ciencia y toda la filosofía de su época en su patria: tipo tanto más fiel, cuanto que integra en su vida entera la exaltación religiosa que distinguía á sus compatriotas, una predisposición mística que le sigue por todas partes, una fe

(1) Jourdain, *op. cit.*, págs. 116-120.

(2) *Innocent. Epist.*, VIII, 50. Edición Laporte du Theil.

(3) Nacido en la ciudad de Palma, en la isla de Mallorca, hacia 1235, muerto en 1315. Senescal de Jaime I, rey de Aragón, se hizo franciscano á los 30 años de edad.

sincera y ardiente, un valor indomable de cuerpo y de alma. Dotado además de vasta inteligencia, nadie, bajo este último aspecto, podía comparársele en España; aun en París mismo se le admiró y encomió hasta el exceso, y convirtióse en jefe de la secta de los lulistas. El averroísmo no tuvo enemigo más formidable. Cítanse de él hasta doce tratados contra Averroes y sus partidarios; dirigíase á los papas y á los reyes (1). Pero esta lucha tuvo en París su principal teatro, y fué teológica aún más que filosófica; la filosofía no fué nueva para el autor del *Gran Arte*, sino la humilde servidora de la teología. Por otra parte, estaba dominado por una idea á la cual subordinó todos los actos de su vida y sus mismos estudios. Un hombre que quiere aniquilar ó convertir á los infieles.

(1) M. Delécluze ha publicado en la *Revue des Deux-Mondes* del 15 de Noviembre de 1840 esta curiosa relación de las obras de Raimundo Lulio:

Títulos de las materias	Número de los tratados
Del arte demostrativo de la verdad	60
Gramática y Retórica	7
Lógica	22
Del Entendimiento	7
De la Memoria	4
De la Voluntad	8
De la Moral y de la Política	12
Del Derecho	8
Filosofía y Física	32
Metafísica	26
Matemáticas	19
Medicina, Anatomía	20
Química	49
Teología	212
Total de tratados	486

Véase *Apologie de la vie et des œuvres du B. Raymond Lulle*, por A. Perroquet, sacerdote. Vendôme, 1667.

que emprende por sí solo una cruzada contra el Islamismo, mezcla de heroicidad y de atolondramiento, de grandeza y de puerilidad, es uno de esos locos que excitan, con la sonrisa, la admiración y la ternura, que honran á la humanidad más bien que la sirven, y de los que, bien mirado, puede glorificarse una nación en que Don Quijote tuvo casi real existencia. A pesar de lo personal del carácter de Raimundo Lulio y de su completa independencia de las circunstancias, quizá sea permitido citarlo como una prueba de la dificultad casi insuperable en que estaba España de poseer una filosofía en aquella época de efervescencia religiosa.

Hacia la misma época, á poca diferencia, Pedro de España (1) se ocupaba de lógica; en la primera mitad del siguiente siglo, Pedro de Compostela, maestro en teología, escribía el poema *De consolatione rationis* (2) relato alegórico de un sueño en el cual se aparecen al autor *Mundus, Natura, Ratio, Gula, Avaritia, Caro*, bajo la imagen de jovencitas que se disputan su corazón. Inútil es decir que *Ratio* acaba por triunfar, pero no conviene juzgarla por su nombre desde el momento que es un engaño; su triunfo no es el de la razón filosófica, sino el de la fe; pues á pesar de las promesas del título, toma sus armas no de Aristóteles ó de Ibn-Rosch, sino de la teología, y si ahuyenta al enemigo, lo hace describiendo las delicias del paraíso, la felicidad de los elegidos, la fragilidad de la naturaleza humana, los misterios de la fe, la gloria de Dios

(1) Papa bajo el nombre de Juan XXI, muerto en 1277.
(2) Hacia 1325. — Nicol. Ant. *Bibl. vet.* — Mabillon, *Vet. Analect.*, t. I.

y de la Santa Virgen. Esta obra no se parece, pues, á la de Boecio; pero en el fondo tiene conexiones con la del monje Adelardo de Bath, *De eodem et universo*. No es probable, sin embargo, que Pedro de Compostela la conociese, no siendo filósofo; sólo concede á la filosofía un lugar secundario en ese poema en que domina, por lo contrario, un color intensamente religioso. Algunos años después dióse á conocer Raimundo de Sebonde (1), autor de una *Teología natural*, en la cual pretende demostrar todos los dogmas de la religión natural y también del catolicismo, poniendo la filosofía por encima de la Escritura. Pero en realidad acaba por subordinarla enteramente á la Biblia, y por inclinarse ante los misterios que había prometido explicar.

Basta esta corta enumeración para demostrar cuán poco se cultivó en España la filosofía durante la Edad media. ¿Ganó cuando menos algo con la expansión del Renacimiento? Pronto nos convenceremos de lo contrario.

Si los frutos de aquella grande época fueron tan fecundos en la mayoría de los pueblos civilizados de Europa, es porque los prepararon trabajos anteriores, ideas removidas en el dominio de la religión ó en el del libre pensamiento. La marcha del espíritu humano durante toda la Edad media debía, por la fuerza de las cosas, crear aquella inmensa actividad intelectual, aquella necesidad general de pensar, de discutir, de innovar, que caracteriza al siglo décimoquinto y al décimosexto sobre todo. España había permanecido

(1) Nacido en Barcelona, murió en 1432. Profesó en Tolosa. Montaigne lo menciona en sus *Essais*.

apartada, y por lo tanto quedóse atrás en la civilización europea; no estaba preparada para aquella renovación del espíritu humano, ni en estado de aprovecharse de ella en la misma proporción y de igual manera que las principales naciones del continente. Es incontestable que por aquel entonces derramó vivísimos resplandores, pero ya se ha visto en qué consistieron y cuál fué la verdadera naturaleza de aquella irradiación magnífica cuanto efímera, hasta el punto de que se pudiese decir con razón que la literatura de España «acaba cuando empieza la de los demás pueblos. No falta en ella el genio, sino la libertad (1).» Así, en nada distinguióse su filosofía, ni se la cultivó tampoco nunca con el desinteresado gusto de las altas especulaciones. No se la ha descuidado en absoluto; pero al dirigirse á ella, es para buscar en la autoridad de una teoría la justificación de los hechos, y desviada de su objeto, sólo sirve para las necesidades de los partidos.

¿Se trata de legitimar las guerras de Carlos Quinto y de Felipe II que siembran ruinas y desolación sin cuento? Cuando todos los doctores solicitan su fin, en nombre de Dios, en nombre de la eterna moral, en nombre de la piedad, el familiar del padre, el preceptor del hijo, Sepúlveda (2), levántase para hacer su

(1) M. R. S. — Hilaire, *op. cit.*, t. I.

(2) Nació hacia 1490, murió en 1573. — Véase *De justis belli causis* (inédito). — *De regno et regis officio*, in-8.°, Ilerda, 1576. — *De convenientiâ militaris disciplinæ cum christiana religione*, in-4.° Roma, 1535.

Otras obras de Sepúlveda:

De fato et libero arbitrio, in-4.°, Roma, 1500.

De ratione dicendi testimonium in causis occultorum criminum, in-4.°, Valladolid, 1538.

Gunsalvus seu de appetendâ gloriâ.

apología. Conciencia sin escrúpulos y cerrada á la voz de la humanidad, político por temperamento, filósofo por ocasión, denunciado por Bartolomé de Las Casas á la indignación pública, fué condenado por las Universidades de Alcalá y de Salamanca. Su tratado del *Libre albedrío* parece exclusivamente especulativo, pero va dirigido contra los luteranos y es al mismo tiempo una obra de circunstancia. Había estudiado mucho á Aristóteles y se le debe la traducción de algunas de sus obras; no hay nada allí, sin embargo, que permita incluirle en la categoría de los verdaderos filósofos. Suárez (1) merecería, quizá con mayor razón que él, este título; hubiera podido ser un pensador eminente; no siempre se encerró en la cuestión de la gracia; trató á veces con cierta alteza de miras los principios más fundamentales en moral, en jurisprudencia, en política y aun en metafísica; pero no permaneció únicamente en el dominio de la especulación; pertenecía á una orden muy capaz de producir filósofos y de comprender la filosofía, pero á su manera, como medio, no como fin, y con miras particulares. En cuanto á Mariana (2), que es un historiador, lo que hay en él de especulativo participa y se refiere más al político consagrado á un partido que á un espíritu independiente. ¿Citaré al médico Huarte y su *Examen de ingenios para las Ciencias* (3), á Quevedo

(1) 1548-1617.—Véase *De concursu et efficaci auxilio Dei ad actus, liberi arbitrii necessario.—Tractatus de legibus et Deo legislatore.* Londres, 1679, in-f.º—*Metaphisicarum disputationum tomi duo*, in-f.º. París, 1619.

(2) 1537-1624.

(3) In-8.º, Pamplona, 1578. Nació hacia 1520, floreció por los años de 1566.

Villegas y el opúsculo en el cual traducía en verso las «Sentencias» de Epicteto y hacía en prosa, asaz ligeramente, la apología de Epicuro? (1)

Estos raros pensadores no son metafísicos, sino moralistas: la aptitud para moralizar, que tan bien concuerda con el espíritu místico, es uno de los rasgos del genio español. No necesitó de los árabes para mostrarse: cuando menos, nada perdió con su influencia, aun inconfesada. Pero la moral no es toda la filosofía, y es preciso reconocer que los filósofos propiamente dichos son tan raros en el siglo décimosexto y después como anteriormente, á menos que para aumentar su número se prolongue la lista con los autores de Colecciones de Proverbios, moralistas populares muy del gusto de los españoles (2). Las Universidades no los produjeron: Francisco Vittoria, profesor en Salamanca y que frecuentó las escuelas de París, da, por medio de sus lecciones sobre la mo-

(1) Quevedo, nacido en 1580, murió en 1645. — *Epicteto y Focilides, con el origen de los estoicos y su defensa contra Plutarco, y la defensa de Epicuro contra la común opinión*, in-12, Madrid, 1635.—Paráfrasis sobre el *Brutus*, de Plutarco, traducidas al latín bajo el título *In Plutarchi M. Brutum excursus politici*, in-4.°, La Haya, 1660.

— No he citado á Luis Vives (1492-1540), erudito más bien que filósofo, y que pasó la mayor parte de su vida fuera de España. Leon Hebreu, nacido en Lisboa, pertenece á Italia, donde vivió. Miguel Servet nació en 1509 en un lugar de Aragón, pero abandonó su patria á los 19 años para no volver jamás á ella; la historia de su genio y de sus desdichas pertenece sólo de una manera muy indirecta á España.

(2) Desde el siglo XIV los proverbios abundan entre los prosistas y los poetas; en el siglo XV danse á luz compilaciones especiales, y durante el XVI podrían citarse más de una docena. Los más célebres son los del *Comendador Griego*, de Iriarte, de Cristóbal Pérez de Herrera, etc. Es una rama de la literatura, sin contar las obras donde los proverbios abundan profusamente, como la *Celestina*, *Don Quijote*, etc.

ral, el derecho civil y el derecho canónico, cierto lustre á la enseñanza teológica más bien que á la filosófica (1); Domingo Soto (2), de la misma Universidad, autor de unos Comentarios sobre Santo Tomás, sobre Pedro Lombardo y sobre Aristóteles, y de un *Tratado de Justitia et Jure*, es un tomista cuyo verdadero sitio está en el Concilio de Trento donde brilló como astro de primera magnitud; Melchor Cano (3), contemporáneo suyo, no es tampoco un espíritu original. En Alcalá no había terminado aún la nueva edición de Aristóteles ordenada por el gran cardenal y que debía comprender, con más fiel versión, el texto griego y la antigua traducción latina. Por otra parte, no significaba esto salir del aristotelismo, y los ocho colegios ú ocho profesores de filosofía y un profesor de moral, hombres de talento á veces, como Miguel Pardo, de Burgos; Ambrosio de Morales, de Córdoba; Francisco Toledo, que daban lecciones de dialéctica, de moral, de física y metafísica, no bastaban para dotar á España de una filosofía. En todo caso, la escolástica no adelantaba camino; no se salía de la *Suma*, de santo Tomás (4), pues las sutilezas de la escolástica no eran

(1) Sus lecciones fueron en parte publicadas bajo este título: *Relectiones XII theologicæ in duos libros distinctæ*, Lyon, 1557; Salamanca, 1565, Ingolstadt, 1580. Brucker rinde homenaje á aquellos de sus escritos que conciernen al derecho (*Hist. crit. phil.*, t. IV, p. 124).

(2) Nació en 1494 y murió en 1560.—*De Justitiâ et jure libri X ad Carolum Hispaniorum principem*, Salamanca, 1556. *De naturâ et gratiâ*, Paris, 1549.

(3) *De locis theologicis libri XII*, Salamanca, 1563.

(4) Lo mismo puede decirse del colegio de Coimbra, en Portugal, y de la universidad de Ebora donde los jesuitas se distinguieron por numerosos comentarios sobre Aristóteles, sin originalidad ni participación alguna del espíritu del Renacimiento.—Véase el artículo *Coïmbre*, de M. Barthélemy St. Hilaire en el *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

por naturaleza opuestas al genio español, nada refractario á semejantes tendencias; pero esta propensión natural la puso con preferencia al servicio de la teología, donde no es inútil. Así pues, si España no tuvo verdaderos filósofos, ¡cuántos teólogos no dió en cambio al mundo! No, el suelo de la Península Ibérica no era en verdad favorable á los frutos del libre pensamiento; la razón permaneció allí encadenada; no se experimentaba instintivamente gran pasión por la filosofía, ¡pero cuántas y cuántas causas favorecían este alejamiento natural! Las instituciones, las costumbres públicas eran otras tantas cortapisas. Bajo la dominación musulmana, preocupaciones fáciles de comprender habían desviado los espíritus y les habían impedido madurar, como en otras partes, por medio de las discusiones filosóficas, privándoles así de prepararse para el Renacimiento. Después de la caída de Granada, otra peor servidumbre pesó sobre España, más cautiva bajo el Santo Oficio que bajo los moros.

En la breve excursión que acabamos de realizar, ¿qué nombre hemos encontrado digno de ponerlo en parangón con los grandes nombres de la escolástica ó con los menos ilustres del Renacimiento? Vano fuera buscarlo, pues no hallaríamos en España un Abelardo, un Alberto el Grande, un Duns Scott, un Rogerio Bacon, como tampoco un Ficin, un Telesio, un Campanella. En otras partes, aun en los peores tiempos, la teología pudo dominar perfectamente la filosofía, pero no anularla: en la península hispana sólo hay sitio para ella, el sentimiento religioso es omnipotente y reina sin rival. Si le quita á España filósofos, es apto en cambio para darle místicos, pero ninguno

de éstos habrá pasado por la fuerte disciplina de la escolástica, como los Victorianos, como Gerson, como el mismo San Buenaventura. El misticismo que nos proponemos estudiar no saldrá de los trabajos de varias generaciones de pensadores, de sus temeridades, de sus dudas. Surgido de la fe, esencialmente católico en sus orígenes y en sus frutos, no permanecerá sin embargo ajeno á toda concepción filosófica, no en la masa, sino en sus maestros y en sus guías. No son filósofos que se convierten en místicos; son místicos que no desdeñan estudiar los filósofos: la filosofía no altera en nada la originalidad ni, sobre todo, la espontaneidad de su inspiración primera, no crea su misticismo, se introduce en él ó se le adhiere. Gracias á ellos, el Renacimiento platónico penetra en España. En efecto, de todos los sistemas de la antigüedad, al de Platón es al que recurren los místicos más á menudo cuando no excluyen preconcebidamente todo racionalismo.

Los españoles hubieran podido conocer á Platón directamente, aun aquellos que no hubiesen sabido leer en el original, puesto que estaba traducido al latín, lo mismo que Plotino, desde la segunda mitad del siglo XV, y es de creer que varios de ellos, sobre todo Malón de Chaide, Luis de Granada, Luis de León, estaban iniciados en sus doctrinas cuando menos por Boecio, por san Agustín y los Padres. En cuanto á los escritores místicos, salidos de la Academia para ir á parar al neoplatonismo, Plotino, quizá Porfirio y Jámblico, acaso no fueron del todo ignorados de algunos, pero es positivo que Dionisio el Areopagita les era familiar. En época posterior, los

Victorinos hubieran podido ejercer sobre ellos cierta acción; pero excepto Luis de Granada, que cita á Hugues de Saint-Victor, y Juan de la Cruz, que parece recordarlo, no veo que los principales de ellos los mencionen. El tratado *De la vanidad del mundo,* de Diego Estella, no es imitación del de Hugues bajo el mismo título. Gerson, san Buenaventura no les son tan extraños, lo mismo que otros teólogos que, propiamente hablando, no deben considerarse como místicos, por ejemplo san Bernardo y santo Tomás: antes bien á título de teólogos, más bien que en el sentido de místicos, los citan como á cualquier otra autoridad sagrada, por ejemplo los profetas, los evangelistas y los doctores. En cuanto místicos, poco les deben los españoles; todo lo más, la forma que algunos dieron á la expresión de su pensamiento, y aun éstos fueron muy escasos.

Por lo que dice á los místicos alemanes del siglo décimocuarto, puede afirmarse que su influencia fué nula respecto á los de España. En primer lugar, escribieron en su lengua materna, y luego sus obras fueron condenadas, á excepción de las de Ruysbrœck: no se encuentra en los escritos de los españoles ningún vestigio que permita suponer que se hubiesen inspirado en ellas. Habían podido conocerlas por Dionisio el Cartujo, que reprodujo en el siglo décimoquinto la doctrina de Eckart; pero no lo invocan como autoridad mística antes que á Juan de Jesús María, que escribía en los primeros años del siglo décimoséptimo.

La indagación de los antecedentes del misticismo español, ya en el pensamiento filosófico, ya en el re-

ligioso, se limita, pues, á bien poca cosa. Si es la verdadera filosofía de España, hay que convenir en que esta nación no tuvo otra, y así su comercio con las hermosas teorías del platonismo supone un accesorio, una noble decoración, no un origen ni un punto de partida. Harto espontáneo para imitar, sólo toma sus inspiraciones en sí mismo: se encuentra inevitablemente con doctrinas análogas, no las copia. Deriva del sentimiento religioso, que, precisamente porque no ha permitido á la filosofía desarrollarse, la inutilizó para su producción, y las únicas influencias que pudieron obrar sobre él son los hechos que lograron influir sobre este mismo sentimiento. A los que hemos indicado ya, conviene añadir otro: la Reforma.

IV

No es que el catolicismo estuviese seriamente amenazado en la Península, y me parece difícil admitir que haya corrido nunca grandes peligros por parte del protestantismo, como varios trabajos recomendables y concienzudos tienden á suponerlo. Hace algunos años que hay empeño sobre todo en suponer que España fué también accesible á las ideas de la Reforma, lo cual es innegable; pero que haya llegado hasta el punto de envanecerse de ello, no podemos aceptarlo. Estas ideas, dícennos, habíanse extendido hasta entre la corte y familiares de Carlos Quinto, testigos Alfonso Valdés, su secretario, Vives, su predicador, dos de sus capellanes de honor, Agustín Cazalla,

que figuró á la cabeza de la Reforma en Castilla, y el doctor Constantino Ponce de la Fuente, uno de los grandes nombres del protestantismo español. Pero ¿no debían encontrar allí efectivamente el primer acceso? ¿Era posible que á consecuencia de relaciones continuas con Alemania dejasen de franquear los montes en seguimiento del emperador, de sus capitanes y de sus ministros? Los primeros escritos de Lutero conociéronse en España á los dos años apenas de haberse separado el monje alemán de la Iglesia; obras protestantes, destinadas á la propaganda española, imprimíanse en Amberes y en Ginebra; Juan Hernández, disfrazado de muletero, las introducía en España, y Enzinas, en 1543, lograba hacer penetrar su traducción de la Biblia.

No hay por qué maravillarse de esto; lo extraño fuera que hubiese sucedido lo contrario. No negaré la perturbación que forzosamente debía resultar de un estado de cosas inevitable; los hechos lo atestiguan: los efectos de la revolución religiosa dejáronse sentir hasta en los claustros, entre otros en el convento hieronimita de San Isidoro y algunos otros de la misma orden. En Sevilla, en Valladolid, predicóse el Evangelio; levantáronse templos; Alcalá dió algunos escritores protestantes. Este último hecho era consecuencia natural de la tradición de estudios bíblicos que constituyó después de Cisneros la gloria de aquella universidad. Por otra parte, aquellos raros escritores habían abandonado el suelo patrio, mortal para toda doctrina contraria al catolicismo. Francesco de San Román predicó el protestantismo en Italia, D. Juan de Enzinas en Flandes, lo que

no impidió, por cierto, que se les formase proceso en 1545. No fué tampoco en España donde Raimundo González de Montes, escapado de las prisiones del Santo Oficio, redactaba la *Historia de los misterios de la Inquisición* (1). Juan de Valdés, promotor de la Reforma en Italia y no en España, publicaba en Nápoles la mayoría de las obras en que daba, antes que nadie en semejantes materias, el ejemplo de abandonar el latín por la lengua materna (2). Juan Pérez de Pineda, su discípulo, que había traducido los Evangelios y los Salmos y comenzado una versión de la Biblia, moría en París después de haber sido pastor en Ginebra y Blois. Estas voces osadas y elocuentes partían del extranjero; en el extranjero también tuvo lugar la verdadera lucha de la España católica contra la Reforma; en la Península, esta lucha no fué duradera.

Desde el año 1521, se habían tomado ya las más severas medidas contra los herejes y contra cuantos suponíanse contaminados de herejía; pero no se les

(1) *Inquisitionis artes delectæ*, Heidelberg, 1567.— El original latino fué traducido en el siglo XVI á todas las lenguas de Europa; pero la primera traducción española data de 1851 (*apud* R. S.-Hilaire, t. VIII).

(2) «Escribo (dice Valdés) como hablo; solamente tengo cuydado de usar vocablos que signifiquen bien lo que quiero dezir: y digole quanto mas llanamente me es possible: porque, á mi parecer, en ninguna lengua está bien la afectacion.» (*Apud* Ticknor, t. II, págs. 104 y 105.) — Valdés floreció hacia 1540.— Sus principales obras son:

Diálogo de las lenguas, 1537.

Tratado utilísimo del beneficio de Jesu-Cristo.

Comentario ó declaración breve y compendiosa á la epístola de san Pablo á los Romanos, Venecia, 1556, in 8.°

Los salmos de David en lengua castellana (sin fecha)

Dos diálogos sobre el saco de Roma.

declaró abiertamente guerra hasta 1558. Los primeros «autos de fe» celebráronse en 1559, en Sevilla y Valladolid: ¡once años después había desaparecido el último vestigio de protestantismo en España! El celo nacional, la intervención del Papado (1), la acción personal de Carlos Quinto y de Felipe II, la Inquisición, todo contribuyó á asegurar este resultado. ¿Tiene nada de extraño que el catolicismo español, con tantos medios de acción, triunfase de Lutero en pocos años? Pero ¿era necesario tan formidable aparato, considerando el caso desde el punto de vista de la fe y en interés de ella? Mirando las cosas al través de este prisma, compréndese—no digo que se excuse—la guerra implacable que los reyes católicos hicieron á la Reforma en Alemania, en Flandes y hasta en Francia: en España se comprende menos.

Si tierra hubo, en efecto, hostil á la novedad, á todo lo que trascendiese á herejía, esta tierra fué España. Hasta en una época en que la actividad intelectual era en todas partes inmensa, la libertad de pensar contaba sólo con raros campeones, cuyos valerosos, pero aislados é inútiles esfuerzos, no invalidan en nada la universalidad del hecho que consignamos. La verdadera filosofía, ya lo hemos visto, faltó siempre en el suelo ibérico; la Reforma no estaba preparada en él por la libre palabra de la duda y la discusión apasionada de la herejía. Alemania tuvo los begardos, los Hermanos del Libre-Espíritu, los Amigos

(1) Adriano de Utrecht, preceptor de Carlos Quinto, Papa bajo el nombre de Adriano V, era gran inquisidor de España cuando fué elevado á la dignidad suprema de la Iglesia, y conservó aquellas funciones durante dos años todavía (1521-1523).

de Dios, los husitas; la Reforma se realizaba insensiblemente en esa nación hacía dos siglos; Eckart presagiaba á Lutero, y éste sólo tuvo que pronunciar la palabra esperada. Si Francia, que había tenido los albigenses y los valdenses; si la Francia de Abelardo, la patria del racionalismo, rehusó hacerse luterana ó calvinista, ¿qué tiene de extraño que el catolicismo corriese más peligros en España? Ni en Italia dejó la idea de tener sectarios: »el Evangelio eterno» nació en ella. En España, la Inquisición eclesiástica, bajo su forma primitiva, establecida desde su origen contra los judíos y musulmanes, prohibió la entrada á las herejías del exterior.

No entra en nuestro propósito recordar los antiguos errores de Félix de Urgel y de Prisciliano, anteriores á la conversión de la España arriana al catolicismo; en cuanto á los albigenses, si tuvieron acceso en Aragón, sólo fué momentáneamente; en Castilla nunca tuvieron entrada. Nadie, pues, preparaba el advenimiento de Lutero en España; todo estaba hacía largo tiempo contra él; fué vencido y debía serlo. Los Rodrigo de Valer, los Ponce Ægidius, los Vargas, nada podían para lograr su triunfo: la sangre de estos mártires sirvió para distinta causa que la del luteranismo, la causa más general de la libertad de conciencia.

Hay más aún: tiene el genio español cosas que repugna esencialmente el protestantismo; tiene ciertas necesidades que éste en modo alguno hubiera podido satisfacer. No era posible que España se aviniese al culto harto sencillo de las iglesias reformadas, ni siquiera lo hubiera comprendido. Jactábase de ser la

nación más religiosa de Europa; ¿pero de qué modo entendía la religión y la fe? Aportaba á ella, con un ardor fogoso y casi bárbaro, el amor á las pompas exteriores, mezcla de pereza sensual y de imaginación contemplativa que distingue á las razas del Mediodía: más que el dogma la atraía al catolicismo el brillante ropaje tendido adrede para lograr efectos deslumbradores. Nada abstracto ni metafísico, poco para la idea, todo para la forma y el color, para la realidad conmovedora, mezcla de ceremonias, de prácticas, de emblemas, de apariencias extrañas, siempre materiales, á menudo groseras, mitología del catolicismo al uso de todo un pueblo, y haciéndolo todo sensible, palpable, ¡hasta los misterios! Reemplazad ese brillo, ese lujo, esa fiesta ininterrumpida, por un rito monótono y grave, por templos fríos y desnudos, por ministros de oscuro traje, y se apagarán en las imaginaciones los vívidos destellos; la fe no hablará ya á los corazones cuando los símbolos no hablen á los ojos.

Véase por qué nos parece que el catolicismo ha exagerado los peligros que ha corrido en España, y por qué, en su propio interés, debe lamentar — dado que el dogma de la infalibilidad pueda lamentarse de algo — los rigores y las crueldades que juzgó necesarias. La España protestante es para nosotros un contrasentido. No tengo para qué entrar, como tantos primero que yo lo hicieron, en recriminaciones harto legítimas, pero repetidas hasta la saciedad y que han pasado á ser ya un lugar común de la historia si no fuese honor de la conciencia humana no admitir jamás prescripción alguna al anatema con que persi-

gue, á través de los siglos, á los violadores de su libertad. Demos solamente el espectáculo de una gran causa que se debilitó por haber hecho excesiva gala de poderío, y que se comprometió por haberse defendido excesivamente. Más que ganar, el catolicismo perdió al sofocar en España no solamente los débiles gérmenes que la Reforma podía haber sembrado en ella, sino, más aún, toda libertad, toda iniciativa del pensamiento: hirióse á sí mismo al terminar por medio de la violencia una lucha en que la fuerza de las cosas le habría dado por sí sola la victoria.

Digámoslo todo sin embargo: el brazo secular le armó en demasía; el poder político y el poder religioso confundieron excesivamente su acción y lo que estimaban interés suyo. No conozco ejemplo más oportuno para invitar á los espíritus desinteresados á reflexionar sobre las consecuencias de semejante asociación. El catolicismo español, que no siempre cedía de buen grado á la autoridad romana, estaba, por la constitución del Santo Oficio, supeditado á la realeza. ¿Quién lanzó el grito de alarma contra la Reforma en España, aterrorizando á Felipe II y al gran inquisidor, el terrible Valdés? ¡Carlos Quinto, desde el fondo de su monasterio de Yuste, en vísperas de su muerte! Con la vista fija siempre en el mundo que había abandonado, colérico de ver á varios de sus familiares imbuídos de la herejía luterana, presintiendo las consecuencias políticas de una revolución religiosa que ya observara en torno suyo, su última palabra fué contra los herejes que, según él, eran al mismo tiempo y ante todo rebeldes, *sediciosos, escandalosos, alborotadores é inquietadores de la repú-*

The Inquisition in Spain. The wonder that its activities were out of all proportion to the danger which threatened Catholicism in that country.

blica (1). Hasta entonces, nótese bien, la Inquisición no estaba inquieta: después de la muerte de Cisneros, hasta 1559, sólo una vez había encendido sus hogueras (en 1545). Que al llamamiento del emperador, convertido casi en monje, hubiese cobrado temor y exclamado que «sin ella, la religión protestante se hubiera extendido por toda la península; que, si hubiese diferido dos ó tres meses el remedio, España hubiera ardido...» esto se explica perfectamente. Estimulada por el poder real (¿era preciso que la estimulasen?) obedeció enseguida: sirviéndole, aumentaba sus propias atribuciones y su influencia. Lo que no llegó á comprender fué que el peligro no estaba proporcionado á sus esfuerzos: cuando hubo amontonado en las prisiones de Sevilla y Toledo, ocho ó nuevecientos «acusados» — ¡y cuántos buenos católicos debió haber entre este número! — no quedaban muchos «herejes» en el suelo hispano. La masa de la nación les era tan contraria, que, por temor á que escapase uno solo, se denunciaba á todo el mundo, aun á los jesuitas (2). El pueblo no tenía grandes deseos de hacerse luterano. En las clases elevadas, nuevas preocupaciones y el oro del Nuevo Mundo habían entibiado quizá en algunos el ardor hereditario de la fe; así al menos puede conjeturarse de lo manifestado por algunos teólogos españoles y sobre todo por los místicos; pero la costumbre, la tradición, el exterior son vínculos asaz poderosos para todos los espí-

(1) Carta de Carlos Quinto á su hija D.ª Juana, regente, sacada de los *Archivos de Simancas*, y citada por M. Amadeo Pichot.

(2) Carta del gran inquisidor Valdés á los obispos de Tarazona y de Cuenca. Junio 1558 *(id.)*.

ritus, particularmente para aquellos en quienes pudiese empezar á adquirir desarrollo un germen de indiferencia. No se cambia de religión cuando se está en la pendiente de la madurez; difícilmente se encuentra otra almohada más cómoda que aquella en que se apoyó la cabeza largo tiempo. Por otra parte esos síntomas cuya gravedad no conviene exagerar, sólo eran parciales: para la inmensa mayoría, la fe católica era omnipotente y nada tenía que temer de Lutero.

Esta opinión es la de los más ilustres místicos que vamos á estudiar, y su testimonio, que á su tiempo citaremos, no es autoridad mediocre en semejante materia. No es menos cierto, sin embargo, que el exceso del fanatismo y de la represión, exagerando el peligro, llevando al colmo el terror en las conciencias, debía precipitar á las almas en el misticismo, como único refugio abierto para ellas en el mundo. Era necesaria una senda por la cual pudiese lanzarse en el orden intelectual y moral el genio de España, una salida por donde pudiesen hallar expansión su ardor y su vehemencia naturales, sobre todo en la época de la Reforma, en época de renovación social y de tormenta religiosa.

La fe, dominándolo todo, servía de refugio á los corazones turbados, á las inteligencias inquietas, abriéndoles la puerta del misticismo. Es innegable que ese misticismo existe en España en todos los siglos; pero precisamente en el XVI alcanza su apogeo y se le comprende y aprecia mejor. Ahora bien: ¿hubo jamás concurso de circunstancias tan favorables para desarrollarlo? ¿Es preciso recordar lo que

fué el siglo XVI y qué impulso imprimió en todos sentidos al espíritu humano? Preparado por el Renacimiento, ilustrado por el vivo resplandor de las artes, ve reproducirse todos los sistemas filosóficos de la antigüedad y aparecer algunos ensayos que dejan presentir la filosofía moderna; toma parte apasionadamente en las querellas de las opiniones y de las sectas, y sobre todo en la gran revolución religiosa que lo ensangrienta y le domina. Explorando, con audacia sólo comparable á su sed de investigación, todas las sendas abiertas á su actividad, en todas partes edúcase el espíritu humano, preludia la gloria de las letras, las conquistas de la ciencia y de la filosofía, la emancipación en el dominio entero del pensamiento.

Sólo una comarca europea muestra deseos de permanecer extraña y aun hostil á ese movimiento general, y en la lucha que se entabla entre el pasado y el porvenir, decídese por abrazar la causa del pasado. Esta comarca es España. Tiene también sus horas de agitación, pero es para trazar en algún modo en torno suyo un cordón sanitario que deberá preservarla del contagio de las nuevas ideas, á las que, naturalmente, no puede sustraerse del todo; pero, forzada á sufrirlas en cierta medida, no por esto conserva con menor energía su carácter de resistencia. En medio de este trabajo del espíritu moderno, y como por oposición á él, crea el misticismo exaltado y á la vez más conforme con la ortodoxia católica que jamás, hasta entonces, saliera de la inspiración cristiana. Así, mientras el catolicismo recibía de todas partes graves ataques, ya de la Reforma, ya de la misma

filosofía, España, hostil á ésta, huyendo aquélla, producía bajo los auspicios del catolicismo un movimiento religioso que constituyó su filosofía y su reforma. La parte del sentimiento aumentaba tanto más en intensidad cuanto más restringida era la de la razón: desviada de las sendas recientemente abiertas al pensamiento, detenida por una compresión que no le permitía levantar el vuelo, el alma debía replegarse sobre sí misma.

En épocas de turbación moral y de agitación interior, en que de un lado las creencias se discuten y se renuevan, y por otro la regla vuélvese más estrecha y más severa, el hombre se abisma en lo divino: el infinito le atrae. Este espectáculo viéronlo los últimos días del mundo pagano. En España ¿qué hacen las almas naturalmente ardientes? No pueden ó no quieren sacudir el yugo, pedir á la Reforma ó á la filosofía una libertad peligrosa, y se lanzan á velas desplegadas en el misticismo. Sinceramente religiosas y creyentes, suplen la reflexión por el sentimiento, ó, si la reflexión debe encontrar algún empleo, la aplican al sentimiento. Sofocan la rebelión en el amor, y la Reforma, si la sospechan, en una doctrina que satisface el corazón sin dejar á la razón ni el tiempo ni el deseo de protestar. Pero cuanto más se aherroja el pensamiento, el sentimiento adquiere más audacia. Cálculo habilísimo, si los hay, ó más bien cálculo ingenuo é inconsciente: se tolera al delirio de la fiebre lo que no se perdonaría en el estado normal del espíritu. Los únicos sectarios de España son «alumbrados», místicos.

Que el exceso de fervor religioso pueda conducir al

misticismo, no es posible negarlo: es un medio de escapar á las amenazas de una conciencia asustada, que ha exigido primero una perfección imposible y que castiga la imposibilidad como una falta. Una imaginación ardiente á la vez que porfiada en sus preocupaciones religiosas, puede dar el golpe de gracia á esas almas tan fuertemente quebrantadas y arrojarlas en ese ascetismo místico, tan común en España. ¿Qué sucederá si una institución como la de Santo Domingo, restaurada por Fernando y Cisneros, aumenta esas secretas angustias y comienza en algún modo desde esta vida la ejecución de las terribles sentencias que formula interiormente una conciencia alarmada? Atormentadas por una idea religiosa que necesitaría una atmósfera libre y vasta, condenadas á la inmoralidad y al mutismo por el dedo temible de un tribunal cuyas advertencias son ya suplicios, ¿qué pueden hacer las inteligencias sino refugiarse dentro de sí mismas para encontrar á Dios y el reposo, reducirse al silencio de la contemplación y del éxtasis para no extraviarse y no tener que responder de sus extravíos?

En presencia del Santo Oficio, el espíritu más recto se turba, lo verdadero no es lo verdadero, la luz no es la luz: «Pero yo lo manifiesto y subjeto á la censura de vuestras mercedes, porque, aun que me parece cosa llana, estoy agora tal, que lo cierto se me hace sospechoso y dudoso.» Estas terribles palabras pronunciólas una de las más grandes inteligencias de España, Luis de León, durante su proceso (1). El mis-

(1) Véase cap. V.

ticismo, considerándolo en sus causas particulares y, por decirlo así, mediatas, fué, en el siglo XVI, entre otras cosas, una protesta, el asilo de los católicos fervientes que sólo veían la propia seguridad en la renuncia al ejercicio normal de la razón.

La presión ejercida en materia de fe produce dos efectos diferentes, la hipocresía ó un movimiento pronunciado hacia alguna de las formas del misticismo. En España ¡cuántas familias moras ó judías aceptaron el bautismo únicamente para sustraerse á la ruina, á la muerte, pero permaneciendo secretamente adictas al amor y muchas veces á las prácticas de su culto hereditario! En cuanto al segundo de estos resultados, atestígualo igualmente cada página de la historia. Los vadenses perseguidos, acusaron tendencias ascéticas. Recientemente ¿no se ha visto también en Suecia á los «Lectores» *(Læsare)*, exasperados por rigores crueles, buscar en parte una especie de refugio en las locuras del misticismo? Pero España parece destinada particularmente á suministrar las mayores pruebas de esto. En ciertos momentos de la vida de los pueblos, una idea es como un río en sus horas de crecida y desbordamiento. La idea religiosa, tan profundamente arraigada en los corazones hacía siglos, contúvola en el lecho del catolicismo la concepción más hábil que el genio del hombre haya puesto jamás al servicio de una religión; pero, aunque comprimida, no podía, lo mismo que las aguas de un río, dejar de hallar salida; como ellas, debía abrirse paso por alguna parte. No pudiendo derramarse libremente al exterior, refluyó sobre sí misma, remontó hacia su origen y ahondó más

y más la cuenca solitaria que fué su cuna, protestando por medio de una efervescencia interior contra la fuerza que la oprimía. Esta protesta, con todo, no aparecía colérica ni revoltosa: era la expresión de una tristeza que aspiraba á encontrar consuelo. Obligado á someterse ante los representantes de Dios aquí bajo, el hombre apelaba al mismo Dios, y para usar una expresión que en boca de los místicos no era una metáfora, apartábase de la tierra y recurría «á su más real sostén, al verdadero padre de los afligidos, de los perseguidos de este mundo.» Luis de Granada dice en alguna parte que lo que aleja más á los hombres de la virtud, es la creencia de que Dios, reservando toda la dicha para la otra vida, no deja nada para la presente. Esta palabra expresa bien, en su elocuente sencillez, la terrible desesperación que aniquiló á tantos miserables durante la Edad media. Casi todos los escritores del siglo XV hablan de la vida futura: la humanidad sufría demasiado para que el pensamiento de todos dejase de invocar en la región de ultratumba, las reparaciones de un porvenir desconocido. En España, el misticismo trata de anticipar semejante porvenir, y abre, ya en este bajo suelo, una puerta de salvación: la dicha es de este mundo; mas para aquellos que la buscarán, está fuera del mundo.

V

Si las consideraciones que acabamos de exponer son de naturaleza, como pensamos, para explicar el misticismo en España, particularmente en aquella vasta expansión que en el siglo XVI es el rasgo más saliente y más característico del movimiento filosófico y religioso de la tierra ibérica, tiempo es ya de abordar su estudio. Sabemos de dónde viene: á él le toca decirnos qué es y á dónde va.

No se trata aquí, sin embargo, de escribir la historia de todos los místicos españoles, pues son harto numerosos, y pasar completa revista de ellos acaso nos hiciese incurrir en repeticiones que son difíciles de evitar á veces, aun perseverando en el restringido propósito de exponer, con auxilio de los más eminentes entre ellos, la marcha y los progresos de la idea cuya expresión más maravillosa representan.

Dejaré, pues, de lado, muchos nombres que no tienen derecho á particular atención á pesar de que hormiguean en los anales eclesiásticos: su nomenclatura, ya de sí enojosa, felizmente es inútil. Por otra parte, hay costumbre de incluir entre ellos gran número de personajes que son tan sólo ascetas. Verdad que el ascetismo es hermano del misticismo y se le encuentra á menudo en una misma alma, como más adelante tendremos ocasión de observar; pero tal coincidencia no es en modo alguno necesaria. Pascal acabó por ser un asceta sin haber sido nunca un místico; Mme. Guyon, mística, jamás cayó en el ascetismo. Así, en España,

Juan el Portugués, llamado el Jardinero, franciscano de Salamanca; Bartolomé de San Basilio, que, en el desierto de Bolorque, iba, como Francisco de Asís, predicando á los árboles, á las plantas y á los pájaros; Ambrosio de Jesús, predicador de alguna reputación, muriendo en éxtasis en medio de un sermón; san Diego, franciscano extático; el mismo Ignacio de Loyola (inmediatamente después de su conversión) encerrándose voluntariamente en la caverna de Manresa, ó cayendo extenuado en la orilla de un torrente, eran más bien ascetas que místicos. Hay uno, sin embargo, digno de mención menos abreviada, gracias á la influencia que ejerció sobre varios contemporáneos suyos, particularmente sobre Luis de Granada y santa Teresa: este místico fué san Pedro de Alcántara. Nació en 1499 en Alcántara, cerca de Valencia; su padre era gobernador de esta ciudad. Franciscano desde los diez y seis años, lo fué hasta su muerte, durante cuarenta y siete, y contribuyó mucho á la reforma de su Orden. Beatificado en 1622, se le canonizó en 1629. Santa Teresa le veneraba como un modelo de «la feliz locura», de la «divina extravagancia» que hace olvidar el mundo y vivir todo en Dios; cuenta admirada sus austeridades inauditas, sus visiones, sus éxtasis, y cómo se le apareció después de su muerte (1). Este asceta dejó algunos escritos, pero aunque santa Teresa haya dicho con modestia que había «expresado las mismas ideas que ella, aunque en diferentes términos», sus tratados popula-

(1) *Obras de Santa Teresa*, t. I, p. 203, 204, 297; t. II, p. 52.— *Annales Minorum*, 1736, t. XV, p. 475. — *Acta Sancta*, p. 193.

res (1) no encierran doctrina: no es un doctor místico. No es tampoco el único místico respecto del cual puede hacerse la misma observación: en todo caso y antes que á él sería aplicable á uno de los santos de más nombradía en España, á Vicente Ferrer. Este dominico, espíritu exaltado y que trabajaba en la conversión de las almas con sincero celo, aunque poco mesurado, era un predicador de gran renombre: en la catedral de Sevilla, en el antiguo patio de los Naranjos, se ve todavía el púlpito de mármol, desde el cual electrizaba á las poblaciones de Andalucía. Predicó también en Francia, y su vida no fué la de un contemplativo; sus escritos, muy difundidos en su tiempo, son como los de Pedro de Alcántara, libros de devoción más bien que obras místicas. Podemos omitirlos, lo mismo que muchos del mismo género; lo esencial para nosotros es no dejar oscurecido ningún personaje, ningún escrito apto para dar exacta idea del misticismo religioso en España.

La escuela de santa Teresa ocupará, naturalmente, el primer puesto en el presente estudio; tiene derecho á ello por la autoridad de los nombres con que se honra y por la extensión é importancia del movimiento que representa. Pero los místicos que más ó menos se le aproximan, ya como antecedentes, ya como asociados ó herederos, no son los únicos que

(1) *Tratado de la Oración y de la Meditación*, compuesto por Pedro de Alcántara. — Escrito á ruego de D. Rodrigo de Chaves; obra de dirección. Después de haber demostrado la necesidad de la oración, indica asuntos de meditación para los siete días de la semana, hace resaltar su utilidad y enseña á vencer los obstáculos que se oponen á este saludable ejercicio. Este tratadito es uno á modo de esbozo del de Granada, bajo el mismo título.

España ha conocido. Hay otros, anteriores ó contemporáneos, que se manifestaron ajenos á esta escuela, y que, por lo mismo atestiguan, aunque con menos brillantez, la universalidad del sentimiento que sus escritos expresan. Franciscanos como Diego de Estella, Juan de los Ángeles, eremitas de san Agustín como Pedro Malón de Chaide, Fernando de Zárate, ó aquellos más internados en la vida activa, como Alejo Venegas, no forman escuela; pero sus obras se parecen, aparte la comunidad de asuntos, por el espíritu en que están concebidas. Las obras, si así puede decirse, son más místicas que sus autores. Bossuet era anti-místico, lo cual no le impidió escribir su libro de los *Estados de oración*, precisamente porque sentía la necesidad de dirigir una tendencia asaz general y poderosa para inquietar su razón y su ortodoxia. De los escritores que acabo de nombrar, el menos místico lo es mucho más que Bossuet, pero este ejemplo ilumina mi entendimiento; diríase que todos obedecieron, en diferente medida, no tanto al atractivo de una viva inspiración, como á la necesidad seriamente sentida de tratar, con prudencia y circunspección, algunos puntos de teología mística que un público considerable, teólogo por el sentimiento y sin saberlo, aplicaba á su manera en la práctica de la vida religiosa ó devota. Todos hacen un enérgico llamamiento á la espiritualidad, todos se elevan, con vehemencia cuya forma sorprende á veces, contra la corrupción del siglo y los peligros del mundo, abriendo puntos de vista tan interesantes como inesperados sobre la historia moral é intelectual de su país, si bien en rigor de verdad, no puede esto calificarse

sino como ascetismo cristiano también. Su misticismo lo denotan ciertas cuestiones que abordan incidentalmente ó tratan *ex professo*.

Con el grupo de santa Teresa cambia el carácter de los personajes, y, por consiguiente, el de los escritos: ya estos religiosos son verdaderos místicos que ahondan más en los senos de la espiritualidad. Nuevo motivo es éste para justificar la división que, según creo, estoy en el deber de adoptar, comenzando por aquellos que con menos ardiente misticismo precedieron, unos, y flanquearon, otros, el vasto movimiento al cual va unido el nombre de la célebre religiosa de Ávila.

CAPÍTULO PRIMERO

I

Alejo Venegas

Alejo Venegas, nacido hacia 1500 en Toledo, floreció por los años de 1531 á 1545. Erudito y escritor de mérito y de *reputación*, teólogo laico (1), figura en el *Tesoro de Escritores místicos españoles;* pero las cualidades literarias de este polígrafo motivaron indudablemente la elección de D. Eugenio de Ochoa. En efecto; entre varias obras sólo ha dejado un tratado, no diré místico, pero sí que trasciende al misticismo, en el *Paso doloroso de la vida á la muerte* (2).

La vida del cristiano es un largo martirio que ter-

(1) Nicolás Antonio, *Bibliotheca hispana,* Roma, 1672, t. I, p. 6: «Theologiæ operam juvenis non segnem dedit, ex qua tamen spes surgentes, converso ad uxoriæ rei curam animo, alio prorsus avertit. Conjuge ducta, ludum Toleti aperiens, pubem Toletanam latinis litteris deinde instituit...» —V. *ibid.*, la lista de sus obras.

(2) Seguido de una explicación de los pensamientos y de las palabras que pueden ofrecer oscuridad.—Nic. Antonio da la fecha de 1583, Valladolid; pero Ticknor tuvo entre manos una edición de Alcalá, 1574, y el glosario que lleva la fecha de 1543.

so doloroso
la vida
a muerte

mina con la muerte; la muerte es pues una liberación, y por lo mismo un beneficio; así, no está prohibido suspirar por ella. En sí misma y mirando á la razón, nada tiene de terrible, no siendo un ser, sino la fluidez cotidiana de la existencia terrestre: Séneca lo dijo: *quotidie morimur*... La fe habla al cristiano el mismo lenguaje que el filósofo la antigua sabiduría: es necesaria toda la vida para prepararse á la muerte, y cuando llega hacerle buen rostro y mostrársele agradecida. ¿De qué proviene, pues, el terror que inspira? ¿Por qué espía Satanás la última hora para librar el último y decisivo combate? Es que en esa hora suprema surgen ante el alma inquieta los recuerdos del mundo y de las faltas cometidas. Ahora bien; si existen faltas comunes á toda la especie humana, las hay también particulares de las diferentes naciones. La raza española tiene sus defectos propios: el exceso del lujo, fuente de deudas y de litigios; el menosprecio del trabajo manual, origen de la ociosidad con su cortejo de vicios y de viciosos, *nos numerus sumus, fruges consumere nati,* causa también de ruina para todo el país, pues el dinero sale de España, pobre de industrias, para ir á enriquecer las naciones industriosas; el orgullo del nacimiento, más excesivo que en parte alguna, hasta el punto de desdeñar á quien no sea originario de la península de Scanzia, cuna de los godos; en fin, el desprecio del saber, *la gente española ni sabe ni quiere saber;* la ignorancia y la presunción (1). Hay,

(1) *Punto* I, c. 1, p. 1; *Punto* II, c. 5, p. 18; c. 3, p. 16; c. 1, p. 14 *Punto* III, c. 6, p. 52. Consúltese *Punto* II, c. 10 y sig. *Punto* III, c. 16 p. 93, 94

además de los defectos de cada estado, de cada profesión, los de los reyes, de los príncipes y de los grandes que arruinan súbditos ó vasallos para satisfacer su prodigalidad; venden los cargos ó los otorgan por favoritismo, celebran fiestas y banquetes «los días de ayuno», no se preocupan para nada de lo que sucede en su casa, ni de hacer respetar la ley de la Iglesia; los defectos de los ricos, para quienes se inventó la palabra: «Desgraciados de vosotros, que cifráis vuestra dicha en este mundo de un día»; los de los pobres cuya criminal pereza roba la limosna del prójimo; los de los magistrados que hacen enmudecer la ley por complacencia ó por interés; los de los médicos traficantes de un arte que ignoran; los de los hombres de armas, mentirosos, blasfemos, camorristas, pillastres y libertinos; los de las personas casadas, cuya principal falta consiste en no dar á sus hijos educación, ni instrucción, ni estado serio (1); los de los letrados, escritores y procuradores cuyo fin no es otro que establecer ricamente á sus hijas y hacer entrar á sus hijos en la cofradía de Bontemps ó de san Epicuro (2); los de los frailes, de los religiosos que dan anchas á la regla, de los teólogos que profesan la teología como mercenarios, no como servidores de Dios; los de los predicadores que buscan el éxito, no la conversión; los de los sacerdotes sin aplicación, sin conciencia, sin crédito; los de los prelados que transforman su cargo en honor mundano, agotan el tesoro de los pobres en

(1) P. 102: «Si dieron mala crianza á sus hijos no poniéndoles á letras ó á oficio.»

(2) P. 100: «Con fin desordenado de adquirir más de lo honesto por colocar á sus hijas en alto y dejar á los hijos en la cofradía de Bontemps, y de su San Epicuro.»

lujo y disipaciones, y, malos pastores, viven á expensas del rebaño (1).

He aquí lo que en el momento de abandonar la tierra, turba al alma cuando no ha vivido una vida verdaderamente cristiana. El cristiano es aquel que, guiado aquí bajo por la fe, la esperanza y la caridad, imita cuanto le es posible al Cristo de que deriva su nombre. Es decir que debe renunciar á sí mismo, *negar el hombre á sí mismo*, pues está en el ser divino más que en el suyo propio; aun antes de su creación, existía ya en el pensamiento divino. Resumen de la creación, disfruta la existencia como el mineral, la vida vegetativa como la planta, la sensibilidad como el animal, la inteligencia como los ángeles; participa de todas las cosas creadas y todas participan de él. Degradóle el pecado original, pero el Cristo le salvó realizando en sí mismo la unión hipostática y personal de la naturaleza humana y del Verbo divino. Dios es, pues, su verdadero fin, y la fe le conduce á él por un camino real.

Sin embargo, la fe no es exclusiva de la razón: la creación *ex nihilo* es una verdad revelada, pero la razón puede aceptarla. Por lo que al Criador atañe, no existe ninguna contradicción entre esta idea y la de la omnipotencia divina; por lo que concierne á la criatura, no es eterno el mundo visible, puesto que tuvo comienzo. ¿Pretendéis lo contrario? Entonces es eterno; siendo eterno, es divino; ¿por qué, pues, lo vemos variable, corruptible y móvil? Acordaos de que Dios lo creó, no de la nada, sino de alguna materia

(1) *Punto* III, c. 17, p. 97 y sig.

preexistente; esta materia es eterna ó tuvo principio; ahora bien, su contingencia se demuestra por los mismos argumentos que la del mundo, y admitir su contingencia, implica aceptar que fué construída de la nada, so pena de caer en una serie de sustancias inferiores al infinito. La creación libre y conforme á los fines de la suprema bondad es otro artículo de fe: el ser infinitamente sabio y bueno no ha creado sin motivo este mundo cuyo tipo é imagen llevaba de toda eternidad el pensamiento divino, y que de toda eternidad conocía. Ahora bien; este motivo se halla en Dios ó fuera de Dios: si fuera de Dios, sólo puede ser la criatura, y Dios se hubiera determinado á obrar por una consideración extraña á él; habría hecho para la criatura contingente y todavía por venir lo que no hiciera para sí mismo! Ha creado, pues, para sí, libremente y por su sola bondad: ¿hay algo más satisfactorio para la razón (1)?

La fe no abule tampoco el libre albedrío; éste entra en el plan de la Providencia: «No solamente Dios no quiere poner trabas á la libertad del hombre, sino que ni aun quiere suspender ó turbar las acciones y los sucesos en su curso natural, pues ha establecido una ley que rige naturalmente las cosas humanas en este mundo visible.» Y cuando llama al hombre á su seno, lo hace libremente; el Evangelio no obliga por medio de la violencia; persuade por el amor.

El amor de Dios tiene dos enemigos, el amor propio y el mercenario. El amor se extravía cuando se dirige al hombre, pues lo que amamos es nuestro pro-

(1) *Punto* I. c. 7. p. 9; c. 8, p. 10.

pio fin, y el hombre no es el fin de sí mismo: debe, pues, amarse más en Dios que en sí, desde el momento que es menos en sí que en Dios, y el accidente debe amarse más en su sustancia que en su forma (1). El amor propio conduce al amor mercenario; la debilidad humana pasa de uno á otro, pues significa también amarse á sí mismo, amar únicamente por la recompensa que se espera ó por el temor del castigo. Este amor es voluble, efímero, sujeto á fluctuaciones; el verdadero amor es inmutable, eterno como su objeto.

A juzgar por lo que precede, Alejo Venegas tendría menos del místico que del moralista satírico, y algo del filósofo; en general es más didáctico que inspirado, más ascético que místico. Si este último carácter no es del todo ajeno á su *Agonía*, cuando menos no es muy visible; sólo se relaciona directamente con ella por la cuestión del puro amor, é indirectamente por la crítica de la vida del mundo. Aun este último aspecto es el que (junto con lo que podría llamarse el punto de vista racionalista) constituye la parte más interesante, y la que me ha inducido á mencionarle. En las amargas quejas que le escapan, sospéchase, no diré un enfriamiento, pero sí una debilitación de la fe, causada por la ignorancia y la carencia de cultura intelectual; y como el espíritu no puede pasarse sin alimentos, se arroja sobre las producciones de una literatura profana y perniciosa. La huella más profunda aún de estas preocupaciones, que dictaron á

(1) *Punto* III, c. 13, p. 81: «Que es cosa muy justa que se ame más en Dios que en sí mismo, porque en Dios está por mejor manera que en sí, así como el accidente se debe más amar en la sustancia que en sí...»

Venegas otra obra sobre los libros que no conviene leer (1), vamos á encontrarla ahora en Pedro Malón de Chaide.

II

Pedro Malón de Chaide

The metaphysician of Love

Era éste un religioso agustino, nacido hacia 1530, en Cascante, de padres de origen navarro. El mismo nos explica, en el prefacio de su *Tratado sobre la Conversión de Magdalena*, que era bastante apreciado como predicador, y que había profesado la teología en varias Universidades. Según Ticknor, perteneció á la de Salamanca; según su último editor (en la colección Rivadeneyra), á las de Zaragoza y de Huesca (2). Su obra, destinada primitivamente á una religiosa, Beatriz de Cerdán, apareció por primera vez en 1592, poco tiempo después de su muerte, á consecuencia de dilaciones cuya causa desconocemos, pues escribía su Prólogo al lector tres años después de haber visto

(1) Bajo el título poco explícito de *Diferencias de libros que hay en el universo*, Toledo, 1540.

(2) Nicolás Antonio, t. II, p. 169. — Ticknor, t. III, p. 419. — *Biblioteca de Autores Españoles*. Escritores del siglo XVI, t. I, Madrid, Rivadeneyra, 1853, p. 21 y 276. — Nic. Antonio dice que se le ha atribuído un *Tratado sobre San Pedro Apóstol*; él mismo habla de dicho tratado, lo propio que de otros dos *sobre todos los Santos y sobre el Santo Sacramento*, en su *Conversión de Magdalena*, p. 282, 365 y 389.— Añadamos á estos escritos su traducción del *Sermón de Orígenes* sobre la resurrección de Cristo (Evangelio según San Juan cap. 20)

la luz los *Nombres de Cristo*, de Luis de León, tratado que se completó desde 1585 con la publicación del 3.er libro. Pero aunque posterior por la fecha de la impresión á las obras de Luis de León y de Santa Teresa, la de Malón de Chaide se mantuvo ajena á su influencia. En 1588, época en que se decidió á darla á luz «por orden de sus superiores», hacía «varios años» que la guardaba en cartera.» En su dedicatoria á Beatriz de Cerdán, se exculpa de haber escrito para una mujer, con el ejemplo de san Jerónimo, y cita numerosas mujeres que han honrado su sexo tanto entre los gentiles como entre los cristianos. La ocasión no podía ser más natural para nombrar á santa Teresa si la hubiese conocido y se hubiera inspirado en sus obras, cuya edición primera publicaba aquel mismo año Luis de León. En cuanto á este último, agustino como él y como él profesor en Salamanca, lo menciona con elogio, haciendo al propio tiempo protestas de no haber tomado nada de sus obras.

Concuerdan, en efecto, en un punto de gran importancia, si se considera su época y su hábito: el enaltecimiento y el empleo, no sólo de la lengua española, sino también de la poesía en los motivos religiosos. Las razones que aduzco, dice Pedro Malón de Chaide, son las mismas y formuladas casi en los mismos términos que las alegadas por el Maestro Fray Luis de León: indudablemente hubiera podido suprimir este pasaje en mi manuscrito, pero como también hacía tiempo que estaba terminado, lo conservo en su estado primitivo. Esta pretendida innovación contra la cual se levantan críticas acerbas, no es sino un retroceso á los usos de otro tiempo: ¿en qué idioma habla-

ban, escribían Moisés y los profetas? Las Santas Escrituras redactadas, traducidas en lengua vulgar, eran accesibles á todos: ¿por qué motivo los libros de piedad dejarían de serlo, y por qué las personas ignorantes del latín habían de verse privadas del socorro y del consuelo que tienen derecho á esperar de la lectura de aquellos libros? Los teólogos deben tener la misma licencia que los filósofos: Platón, Aristóteles y tantos otros, «escribieron su filosofía en su castellano, por decirlo así;» san Crisóstomo, san Cirilo, san Atanasio, san Gregorio Nacianceno, san Basilio hacían lo propio. Rehusar á los escritores esta facultad, es hacer, no sólo daño á la religión, sino también á la gloria de la patria. ¿Por ventura la lengua española es propia tan sólo para expresar simplezas y futilidades? Con un sentimiento de patriotismo literario mezclado asaz curiosamente con el sentimiento de las necesidades religiosas, Malón de Chaide reivindica para ella entre las lenguas destinadas á perdurar, un sitio que le aseguran sus ricas cualidades: «Y por salirme ya desto, digo que espero, en la diligencia y buen cuidado de los celosos de la honra de España, y en su buena industria, que, con el favor de Dios, habemos de ver muy presto todas las cosas curiosas y graves escritas en nuestro vulgar, y la lengua española subida en su perfección sin que tenga invidia á alguna de las del mundo, y tan extendida cuanto lo están las banderas de España, que llegan del uno al otro polo; de donde se seguirá que la gloria que nos han ganado las otras naciones en esto, se la quitemos, como lo habemos hecho en lo de las armas.» Grito de patriótica altivez, singularmente

colocado en boca de un fraile, y á la cabeza de un escrito místico, pero que pinta exactamente el genio de una raza, á cuya gloria elevaban inmortales monumentos los monjes en el siglo XVI, y el XIX defendían con las armas su independencia. Pero estos últimos no sabían ya sostener la pluma; no eran los sucesores completos de sus antecesores, y si España ha llegado finalmente á la ruina intelectual, la culpa no es de sus grandes místicos del Renacimiento. Aquéllos poseían, con el respeto del pensamiento, la inteligencia de sus necesidades y sabían combinar la cultura del espíritu con los ardores del sentimiento. Pedro Malón de Chaide ama las letras, tanto profanas como sagradas, y las obras maestras nuevamente reconquistadas de la antigüedad. Clama contra las poesías licenciosas, pero no contra la poesía; contra los libros de caballerías, contra aquellos extravagantes relatos que Cervantes, en la misma época, perseguía con su risa inmortal, y los anatematiza porque veía en ellos un peligro para el buen sentido, para la moral lo mismo que para la fe. Es preciso oponer un dique á ese torrente de libros perniciosos, que se toleran escritos en lengua vulgar y que en todas partes se leen, los *Amadís*, los *Florisel*, los *Lisuarte*, los *Don Belianis*: «¿qué ha de hacer la doncellita que apenas sabe andar, y ya trae una *Diana* en la faltriquera?» ¿Qué vienen á ser semejantes escritos «puestos en manos de pocos años, sino cuchillo en poder del hombre furioso?» ¿Es un libro honesto aquel que enseña á las vírgenes el objetivo final de las empresas amorosas, el arte de mentir, de engañar, que les infiltra el deseo de ser cortejadas, aduladas, hasta que terminan por

sumir en el deshonor y en la desesperación la vejez de sus padres, harto culpables y justamente castigados si han dejado tales venenos á disposición de sus hijos? Los Cantares de Salomón, dictados por el Espíritu Santo al más sabio de los hombres, diálogos entre un esposo y su esposa, llenos de misterios divinos y de lecciones útiles, son mil veces más puros que todas las *Dianas* de los poetas: sin embargo, los hebreos no los leían sino hasta la edad de cuarenta años, y esas novelas, esos poemas, ¡son ahora el catecismo de los jóvenes, el *Flos Sanctorum* de las jovencitas! Es necesario, pues, substituirlas por obras «de buena doctrina». Pero el gusto está pervertido: para que se acepten lecturas sanas y provechosas, fuerza es condescender á los errores del siglo, ajustarlos á la moda del tiempo, y poner de relieve su austeridad por la gala del estilo y los atractivos de la poesía: necesidad bastante dulce para Malón de Chaide, que era un espíritu de mucha cultura y un poeta de mérito. Ticknor alaba sus poesías intercaladas en la *Conversión de Magdalena*, particularmente la oda en que la pecadora arrepentida exhala su amor por el Salvador del mundo después de la resurrección, en lenguaje ardiente, pero profano. Colocándose, por otra parte, en un punto de vista más elevado, Malón afirma el derecho de la poesía á tratar los motivos sagrados, y pone de antemano el ejemplo de David, de Jeremías, el de los doctores cristianos, autores de himnos célebres, los Ambrosio, los Hilario, los Gregorio Nacianceno, los Tomás de Aquino, sin contar los Prudencio y los Fortunato (1).

(1) *Prólogo*, p. 277.

Su objeto, por lo tanto, es servir por su parte, la causa de la fe y excitar á los hombres al amor divino (1). Magdalena es el alma pecadora que ha olvidado á su Dios, el alma penitente que llora y expía, el alma perdonada y salvada por el amor. Así, su ejemplo lo ha propuesto la Iglesia para edificación de los fieles. Y si tiempo alguno tuvo necesidad de ello, ninguno como el presente. Han surgido nuevas preocupaciones; la fe católica se mantiene viva siempre, pero mal comprendida, y deprimen la religión los mismos que creen practicarla. La vida ha perdido su seriedad; se disipa y se extiende al exterior en placeres agitados donde peligra la virtud, ó cuando menos la reputación y la fortuna. Desarróllase un lujo insensato: preciosas habitaciones, festines suntuosos, lujosos aderezos de diamantes, de perlas y de rubíes. ¿Con qué pompa se presentan en los templos de Cristo? ¿Son cristianas esas mujeres que, cargadas de joyas, «ataviadas como para una boda, con más sortijas que dedos y más colores en el rostro que los del arco-iris», acuden á adorar á Jesús flagelado, despojado, coronado de espinas, clavado en su Cruz? No son más prudentes los hombres. «De aquí les nace á muchos señores que, siendo muy ricos y teniendo á ochenta y á cien mil ducados de renta, andan siempre empeñados y que no pagan jamás al criado que les sirve y se envejece en sus palacios encantados; ni el sastre puede sacar el salario de su trabajo, ni el calcetero es señor de pedir lo que se le debe, ni el jubetero, ni el labrador que les vendió su pan, ni nadie puede saca-

(1) *Prólogo*, p. 276.

The corruption of the Church.

lles un real, y más fácil fuera «sacar la clava de las manos de Alcides» (como se dice en el proverbio); y se aprovechan de los sudores y trabajos ajenos y dejan sus estados empeñados y gastados y consumidos, y ellos se mueren sin pagar, y permite Dios nuestro Señor que les suceda un heredero que los deje á mejor librar en un purgatorio, adonde salgan por sus cabales, por no pagar él las deudas de sus antecesores.» ¿En qué se convierte la limosna que llega á ser de los pobres con estos malos ricos? Pero los Lázaros se salvarán y perecerán los malos ricos (1).

¡Y aun se detuviese aquí el extravío! Hacen falta los términos para expresar la perdición contemporánea. Este funda su gloria en vencer en amor: corrompe á una joven honrada, y cree haber cumplido con ello una hazaña memorable; aquél no sueña sino en vengar sus injurias: según las leyes y el código del honor mundano, se hace justicia á sí mismo, sin pensar que se le pedirá cuenta de la sangre de su hermano, y que esta sangre clamará contra él en el día de la muerte. Tal otro, saqueador homicida, ladrón de pobres, créese buen cristiano porque «se confiesa»; y aun busca el confesor en boga, el Padre maestro Fulano. Se le conduce á la celda del Padre, pues sus

The confessor notenough

(1) *Parte* III, § 26, p. 334; § 45, p. 381; § 30, p. 343. — *Parte* II, § 7 p. 303; § 8. p. 10, 309. — Los predicadores franceses del siglo XVII claman igualmente contra la plaga de las deudas. Bossuet, hablando de la princesa palatina, dice que en el momento de su conversión comenzó por pagar sus deudas. Fénelon (*Sermon pour la fête de l'Epiphanie*, 1685, 2.º punto) se expresa así: «El último de los deberes es el de pagar las deudas. Los predicadores no se atreven ya á hablar para los pobres, en vista de una infinidad de acreedores cuyo clamoreo llega hasta el cielo...» — Consúltese Bourdaloue en veinte sitios.

pecados son de calidad; su paje le pone un almohadón, porque podría fatigarse; arrodíllase por fin, se persigna fervorosamente y comienza á decir sus pecados: las paredes de la celda se estremecen al oirlos, y si el confesor le censura, levántase airado, exclamando que un personaje de su condición no puede vivir como un monje; y convencido de que todo está bien, se marcha contento y tranquilo (1). He aquí cómo viven, olvidados del trance supremo, sin pensar en la fragilidad de las cosas de aquí bajo y de la fortuna efímera de los malos:

Al malo ví encumbrado
Y puesto en tanta estimá,
Que era baja del Líbano la cima
Mirada con su estado.
Pasé y volví á miralle,
Y de bajo no pude divisalle (2).

Por este cuadro de la corrupción del siglo, cuadro excesivamente recargado si la obra dedicada á una religiosa no estaba en realidad dirigida al público, y cuyo vigor recuerda á veces el lenguaje con que Bourdaloue escandalizaba á la corte de Luis XIV, Malón de Chaide se aproxima á Alejo Venegas y lo completa. Ambos nos dan á conocer el medio contemporáneo. Esas mujeres que van «á oir misa, ataviadas como para una boda», esos caballeros que cumplen tan rápidamente las prácticas devotas, pasan casi sin transición, unos de la lectura de los *Amadís* y de las

(1) *Parte* III, § 32, p. 348, 350.
(2) Malón de Chaide tradujo, como Racine, el Salmo de David (*Id.*, § 41, p. 372).

conversaciones galantes, otros de la corte ó del campamento á las iglesias y á los confesonarios: en esto se ve caracterizada la España de aquel tiempo, católica, guerrera, envanecida con sus triunfos, enriquecida con los inmensos tesoros de América, atraída también por el movimiento literario del Renacimiento, bajo el gobierno de Felipe II y la tutela de la Inquisición. Pero en medio de sus invectivas más amargas, ni á Venegas ni á Malón de Chaide parece inquietarles, por lo que á su país se refiere, el protestantismo: se dirigen á los que, no obstante ser malos católicos, no piensan sin embargo en cambiar su religión habitual.

* * *

Independientemente de estas indicaciones, la *Conversión de Magdalena* contiene partes que conciernen directamente al misticismo: primero una larga discusión sobre un problema que, por su naturaleza, tócale de cerca, el del libre albedrío, y que, en particular, bajo los nombres de la predestinación y de la gracia, es inseparable de todo misticismo cristiano.

Saturado de la tradición de Pablo y de Agustín, Malón de Chaide no desconoce, sin embargo, cuánta percepción requiere despejar las misteriosas dificultades de este problema. A pesar de todo, con voluntad que, por lo buena, debe tenérsele en cuenta, prueba de dar una solución.

Magdalena no era la única pecadora en Israel: ¿por qué, pues, la salvó el Señor á ella? San Pablo nos

dirá que la criatura es en manos del Creador como la arcilla en las del alfarero: dando vueltas á la rueda, hace éste un vaso de lujo ó un utensilio de cocina. La marmita es de la misma materia que el ánfora: ¿irá por ventura aquélla á quejarse al alfarero porque la construyó tal como es, y no la reservó para más nobles usos? El hombre, que todavía es menos á los ojos del Ser Supremo, ¿tiene mayor derecho que ella para levantar la voz? Pero si el alfarero es libre de manejar como le convenga la arcilla, «la olla no es capaz de honra, ni le duele el quemarse, ni fué jamás ordenada para otro más honrado oficio, ni podía servir para otra cosa, y al fin, que se pierda ó se gane importa poco.» Por lo contrario, del hombre depende honrarse, de elevarse á la condición á que Dios le destina, desde el momento que siente y comprende (1). Interroguemos á san Agustín, á ese «gran averiguador de verdades escuras y dificultosas:» aquí, «se nos descabulle, y desliza de entre las manos, acogiéndose á la predestinación divina.» Dios, sin duda, es la causa primera de todas las cosas, pero lo que se desea averiguar es la causa inmediata, y á esto no se recibe respuesta. ¿Se dirá que aquel que se entrega al llamamiento de la gracia, queda por esta razón justificado? ¿Cómo explicar entonces aquellas palabras de Cristo á los fariseos: «Los que son de Dios oyen la palabra de Dios; mas vosotros no la oís porque no sois suyos?» Para oir la palabra de Dios, es preciso

(1) *Parte* III, § 15, p. 322; § 19, p. 327. — Consúltese S. Pablo, *Roman.*, IX, 13, 15-18, 20-24 — Marco Aurelio dice en sus *Pensamientos:* «¡Oh, alma mía! pronto no tendrás ya tiempo de honrarte (por la práctica del bien).

ser ya de Dios, y, sin embargo, sólo se es de Dios cuando se oye su palabra (1). ¿Se dirá que todos los hombres son, por el pecado original, deudores de Dios, y que todo acreedor tiene derecho á exigir sus cuentas á unos y no á otros, sin que pueda tachársele de injusto ni acusarlo de hacer acepción de personas? (2). Convengo en ello: naturaleza de la gracia es ser gratuita; de otro modo no sería ya la gracia. Que Dios tenga derecho á concederla á quien mejor le plazca, esto es incontestable: no debe nada á nadie; si existen predestinados, es natural que haya elección, y esta elección es la que permanece un misterio. ¿Se explicará el decreto de predestinación por la presciencia de Dios, para salvar su justicia, de manera que si ha predestinado éste á la condenación y aquél á la salvación, es que de antemano les ha visto ya no tales como son ahora, sino como serán el día de la muerte, uno impenitente, otro salvado por el arrepentimiento? ¿Pero la oscura cuestión de la gracia se ha iluminado acaso con la adición de otra oscuridad, la de la presciencia? No; aquí es preciso humillarse y reconocer su insignificancia: ¡pavoroso enigma, escollo en que la razón se estrella! ¿quién se atrevería á envanecerse de evitaros ó re-

(1) *Parte* III, § 23, p. 331. Consúltese S. Agustín, *De peccator. merit. et remiss.*, II, 5. *Contra duas Epist. Pelagian.*, II, 5, 6. Epist. CXCIV, c. 3.

(2) *Id.*, § 18, p. 326. Consúltese S. Agustín, *De corrupt. et gratia*, c. 13. *Contra Julian. Pelag.*, V, 4. *De dono perseverantiæ*, c. 8, 11: « Numquid enim iniquitas es apud Deum? Absit. Sed investigabiles sunt viæ ejus. Itaque misericordiam ejus in his qui liberantur, et veritatem in his qui puniuntur, sine dubitatione credamus. » — *De corrupt. et gratia*, c. 5: « Absit ut dicamus judicium luti esse debere, sed figuli. » — S. Pablo, *Rom.*, XI, 33; IX, 18.

solveros? *Confieso, sin correrme dello, que no le entiendo* (1).

Como se ve, Malón de Chaide, á la vez que declara que no quiere tratar la cuestión *ex professo* y en las formas escolásticas, lo que sería demasiado largo y por otra parte peligroso en un libro destinado al vulgo, «no bueno para andar en manos del vulgo», resume la doctrina agustiniana de la gracia, admite la necesidad de ésta, lo cual, por lo demás, lo ordena la idea cristiana, y pasa revista á sus caracteres: es cooperante, preveniente, gratuita, justificante, todopoderosa. Según esto, no parece que esté lejos de dar su aquiescencia á la conclusión del adversario de Pelayo: escapa de ello por la puerta del sinergismo. «Digo pues que todos los santos dotores concuerdan en que Dios por su mera y libre voluntad determinó de salvar hombres y de dalles los medios necesarios para conseguir este tal fin de salvarse. Y para esto no tuvo respeto á los méritos ni á las obras de algunos dellos, sino que por eso dijo San Pablo: «Dios quiere que todos los hombres se salven»; porque no es envidioso, y no parece que era conforme á la buena condición y gran piedad de Dios criar algunos, no á fin de salvarlos, sino de reprobarlos, sin haber en los unos más méritos ó deméritos que en los otros... Que es más pronto para perdonar que para castigar, aun

(1) *Parte* III, § 16, p. 321; § 18, p. 326. — Consúltese S. Agustín, *De grat. et lib. arb.*, c. 21. *De corrupt. et grat.*, c. 13. *De dono persever.*, c. 18: «Sine dubio Deus praescivit, si praedestinavit; sed praedestinasse, hoc est praescisse quod fuerat ipse facturus.» — *Liber. de praedest. sanct.*, c. 10: «Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero ipsa donatio.»

después de ofendido, y hay paciencia en Dios y espera para eso y esotro; pues ¿cómo me querrá señalar para el fuego sin habérmelo merecido?—«No hay ninguno, por perdido que sea, que no le quede un resquicio por donde Dios le saque de la boca del demonio si él quiere ayudarse (1)». Magdalena se ha ayudado, ha seguido el movimiento de la gracia, se ha esforzado, no limitándose á la intención, sino pasando al acto, mérito difícil y raro, aunque posible, pues Dios ha dado al hombre «los medios para alcanzar la gracia y con ella salvarse.» Del alma depende ser buena ó mala: esto significa el Sabio, cuando dice: «Dios al principio crió al hombre, y dejóle en las manos de su consejo.» El Creador ha promulgado sus mandamientos y sus preceptos: quien los observe, está guardado por ellos. «Púsote delante el fuego y el agua: echa mano de lo que más quisieres.» Y explica lo que entiende por agua y fuego: «Delante del hombre está la vida y la muerte, el bien y el mal; desto le darán lo que más le agradare.» ¿Se quiere algo más explícito? Del hombre depende vivir ó morir: si muere, es por su culpa y por su propia voluntad. «Y si no ¿para qué me convida, diciendo: «Si alguno me abriere, entraré á él? Señor, ¿cómo os he de abrir, le podríamos decir, si no está en nuestra mano? «Y para qué, dice por boca de San Mateo, si alguno quisiere venir en pos de mí, etc.;» y por Isaías: «Convertíos á mí de todo vuestro corazón?» Señor, convertíme á vos; que yo necesariamente sigo por donde vos me guiáis ó lleváis. Así que, si no estuviere en nuestra mano el condenaros ó salvaros mediante la gracia divina, por

(1) *Parte* III, § 16, p. 324; § 15, p. 323.

demás era el convidarnos y el llamarnos y el darnos mandamientos, y ponernos premios si los guardáremos, y castigo si los quebrantáremos» (1). Y en efecto «es el hombre tan libre, cerrero, es tan exento y tan sobre sí, tan señorejo de su querer, que puede no querer cuando Dios quiere (2)». Si está sujeto á error, es también capaz de encontrar el camino que conduce directamente al arrepentimiento; ninguna fatalidad lo tiene irremisiblemente sujeto á su falta: únicamente el ángel, cuya inteligencia es superior á la suya, está unido sin remisión ya al error, ya á la verdad, una vez ha abrazado uno ú otra por medio de un acto único, inmediato, eterno: de lo cual se deduce que el ángel malo, habiéndose adherido al mal, no es posible que lo reconozca y se arrepienta de él, ni ser jamás perdonado; el hombre, precisamente por la imperfección de su entendimiento, puede reparar su falta y corregir su error (3). En fin, si Dios no hubiese

(1) *Parte* III, § 10, p. 327; § 20, p. 328: «¿Qué queja os puedo quedar, alma, contra vuestro Dios, pues dejó en vuestra mano ser mala ó buena?... Dejó Dios al hombre en manos de su albedrío, que pudiese hacer de sí lo que quisiese...» § 21, p. 332: «Pide Dios en nuestras obras la libertad, no la necesidad.» — Sobre el esfuerzo que debe hacer el alma libre y responsable, el P. Gratry ha dicho, en *Les Sources*: «En cada punto donde se encuentra un alma, se abre siempre la doble vía. Esta verdad es constante: Dios crea al hombre y le da su ley, luego le deja en libertad; tiene frente á sí la vida y la muerte; tendrá lo que escoja (*Eccl.* XV, 14). El primer acto de la educación personal, acto del cual depende todo, es la elección primitiva, radical, entre la doble dirección; rectitud, perversidad, bien ó mal, vida ó muerte. ¿Queréis ser buenos? Esta es la cuestión primordial.»

(2) *Parte* II, § 4, p. 299.

(3) *Id.*, § 21, p. 328-329. — El sentimiento católico debería disminuir quizás hoy esta severidad de doctrina con respecto á los ángeles caídos. V. M. E.-L. Mortereux, *Dieu, l'homme et le Christ, les anges déchus et le purgatoire*, 1866, p. 165 y sig.

creado á todos los hombres con objeto de que se salvasen y para que participasen todos de la herencia de su gloria ¿por qué motivo inspiró á todos el deseo de acercarse á él, de unirse á él, de remontar hacia la patria celeste? — Si estas explicaciones no bastan, termina Malón de Chaide, dejo para mejores espíritus el cuidado de descubrir otra, confesando que «no sé más de lo que aquí digo;» pero aun cuando no comprendo, creo, adoro y respeto (1).

Exceptuando estas últimas palabras, la conclusión del teólogo es sabia y del todo filosófica. Estábale reservado á una Compañía recientemente instituída descender con todos los recursos de una erudita habilidad á la arena donde ese gran debate, despertado por la Reforma, iba á desplegarse con inmensa resonancia en los primeros tiempos del siglo XVII. Malón de Chaide no penetra en estas profundidades: trata de conciliar dos términos que parecen excluirse recíprocamente; pero comprende, y esto es lo esencial, que la dificultad de la conciliación no autoriza á negar uno ni otro, y á la vez que mantiene los derechos de la gracia, proclama y defiende la libertad humana.

Proclaim truth of bo grace & fre will

* * *

Si la precedente discusión, aunque se refiere al misticismo, no forma parte integrante de él, no sucede lo propio con la cuestión del amor, á la cual Malón de Chaide concede un desarrollo considerable. Considera primeramente el amor, á la manera consagrada, como

(1) *Parte* II, § 23, p. 331.

Discussion of Love.

raíz y fuente de todas las pasiones, resumen y criterio de todas las virtudes, instrumento de perfección, principio de vida y á la vez regla de ella. Pasemos por alto esta parte psicológica, repetición de los lugares comunes del misticismo y que observaremos en otros autores con mayor originalidad y extensión. Sólo ofrece un título al interés, cierto aire de animismo peripatético. El alma, dice Malón, es la forma del cuerpo, puesto que así se nombra lo que da vida y ser á una cosa; ahora bien, el cuerpo vive por el alma (como ésta por el amor, de manera que llamar al objeto amado nuestra alma, nuestra vida, no es metáfora). El alma se halla tan naturalmente inclinada á formar su cuerpo, que no es posible sea completamente feliz cuando se encuentra separada de él; así, la felicidad de los elegidos no será perfecta sino después de la resurrección de la carne en el juicio final (1). Nuevo é inesperado argumento que señalo á los partidarios del animismo. Por lo demás, la idea de que el alma está formada para permanecer inseparable del cuerpo la recomienda el nombre de Leibnitz. El platonismo no lo entendía así, con mayor razón, á lo que parece (2):

of pt. of interest
name of Aristotle
: the form of the body

(1) *Parte* II, § 4, p. 296: «... lo que da vida y ser á alguna cosa lo llamamos forma de tal cosa...» Consúltese *Parte* I, § 1, p. 287. *Parte* IV, § 56, p. 396: «Y aquel quejido les (santos en el cielo) nace de que no están enteros en el cielo, pues sólo está allá... el alma; y... parece que no están del todo contentos. Estarlo han cuando se vistieron de sus propios cuerpos, porque cesará la potencia que agora tienen las almas y aquella inclinación y propensión de volver á informar sus cuerpos, pues son forma dellos.» Véase S. Agustín. *De fide et symb.*, I, 10. *De immort. anim.*, c. 16. *Confess.*, XV, 6, 7. S. Agustín había dicho ya que el alma informa y vivifica el cuerpo, que es la vida del cuerpo.

(2) Cicerón se muestra del todo platónico cuando dice, en las *Tusculanas*, I, 22: «(Quidam) nequeunt, qualis animus sit vacans

pero si Malón de Chaide se aparta aquí de Platón, el desacuerdo es accidental, pues ama el platonismo y las doctrinas que de él proceden. Sin interpretarlo siempre con la exactitud que fuera de desear, y á la vez que invoca otras autoridades, los textos sagrados y la Biblia, escucha con agrado reminiscencias platónicas á propósito de una teoría del amor que constituye la parte más importante de su tratado. Júzguese por el siguiente análisis:

El amor es excelente, pues reune las cualidades que más se estiman, siendo noble por su antigüedad, poderoso por su naturaleza, útil por sus efectos. Anterior al mundo, es su artífice, según el *Timeo* de Platón. En el origen era el caos, ó la materia informe, indeterminada. Creado por Dios, movido hacia él por un apetito original, se ilumina con un rayo de su esplendor, se inflama en este foco, y, uniéndole á él el deseo, adopta una forma, copia de un tipo eterno que Platón llama «Idea». ¿Dónde residen las ideas? Ciertos platónicos las colocan en una inteligencia suprema, que no es Dios, pero que, aproximándose á él, de él las ha recibido. Su conjunto constituye el mundo *(cosmos, mundus)*, es decir, el orden y la armonía. El carácter especial de este conjunto es la belleza; la belleza atrae á sí, por medio del amor, la Inteligencia todavía imperfecta y sin forma, para que se perfeccione y ter-

Cosmogony

corpore, intelligere, et cogitatione comprehendere. Quasi vero intelligant, qualis sit in ipso corpore... Mihi quidem naturam animi intuenti, multo difficilior occurrit cogitatio, multoque obscurior. qualis animus in corpore sit, tanquam alienae domi, quam qualis. cum exierit. et in liberum cœlum, quasi domum suam venerit.»

mine. ¿Pero qué es esta Inteligencia? ¿Es «el alma del mundo?».

> Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
> Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.

No es éste lugar á propósito para discutir esta extraña opinión; digamos solamente que es «completamente falsa». ¿Es Dios mismo? Entonces es perfecta: ¿cómo es posible, pues, decir que se perfecciona? Y si no es nada de todo esto ¿qué es? No, Dios es el asiento de las ideas: los teólogos lo han aprendido de san Agustín, san Agustín de Plotino, quien «lo dijo divinamente»: las ideas son á sus ojos las potencias infinitas é inefables de la sabiduría divina, manantiales eternamente fecundos, formas primeras que se encuentran en una misma divinidad, que se funden en Dios: reciben diferentes nombres y son múltiples en apariencia, pero en realidad forman una unidad indivisible como Dios mismo, pues no son otra cosa que Dios (1).

La creación ha realizado, pues, un ejemplar divino: el amor ha sido el obrero, *artífice universal de todas las cosas*, quien ha desembrollado el caos, dado forma

(1) *Parte* IV, p. 387, 388. «Porque Dios, que todo lo puede, parece que pinta en sí las ideas ejemplares de todas las cosas, y allá por un modo espiritual están entalladas las perfecciones que vemos en las cosas corporales; y estas especies de todas las cosas concebidas en la suprema mente, llama Platón *ideas*... — Y así los teólogos, dejada esta imaginación, las ponen en el mismo Dios; y así lo dice mi Padre San Agustín, de quien ellos lo tomaron, y el de Plotino que lo dijo divinamente».— Consúltese S. Agustín, *De diversis quæstion*, LXXXIII, quæst. 46. *De lib. arb.*, II, 9. *De civit. Dei*, XI, 10. — Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, cap. 4, § 6, 9, 10. — Fénelon: *Existence de Dieu*, 1.ª parte, cap. 4.

y belleza á lo que no poseía una ni otra, creado el hombre, prodigado para este último todos los bienes, y como los de la tierra no bastasen, los de la gracia y del cielo, y hasta al Redentor (1).

El amor es omnipotente. Al decir de Platón, es un gran dios á quien admiran los dioses y los mortales (2): grande, porque impera sobre los hombres, los ángeles y el Señor de los ángeles; admirable, pues se admira la belleza que se ama. La belleza divina constituye la admiración y el amor de los ángeles y de los hombres: en el orden de las cosas sobrenaturales é inmateriales, la posesión no anula el deseo: el amor de Dios es á la vez deseo y posesión; cuanto más se posee, más se desea. Los ángeles, espíritus puros, aman y admiran la belleza inteligible; si los hombres se inclinan á la belleza sensible, es porque por medio de ésta se penetran de aquélla: lo invisible se conoce por lo visible.

El amor es provechoso. Nos hace evitar el mal, lo que es ya el principio del bien, y buscar el bien, lo cual es más fácil. Logra en un momento lo que ni leyes, ni pragmáticas, ni decretos pueden obtener: pues la ambición de ser amados nos conduce á las cosas honestas, y para mostrarnos dignos de ellas, acometemos mara-

(1) *Parte* IV, p. 387, 388. — Consúltese Dionisio el Areopagita, *De los nombres divinos*, IV, 10: «El amor, sublime artífice de todo lo bueno que hay en los seres, eterno como la bondad donde reside excelentemente, no ha dejado esta bondad en una ociosidad infecunda, sino que le ha persuadido á ejercer el admirable poderío que ha producido el universo».

(2) *Parte* IV, § 49, p. 389. El autor añade: «Llaman los antiguos *dioses* á los que nosotros *ángeles*». Esta analogía entre el cristianismo y la filosofía platónica la ha señalado Creuser en las *Religiones de la antigüedad.*

villas. Por eso se ha llegado á llamar á Dios con el nombre de amor, y porque es verdad la palabra que dice: «Lo que es amor es honesto, y el que ama es justo.»

Penetremos ahora más adentro en el estudio del amor. Teofrasto lo definió «una concupiscencia del alma, que nace y muere con igual rapidez»; Plutarco «un movimiento de la sangre, que aumentando paulatinamente y adquiriendo fuerzas, persiste debido á la íntima persuasión que abrigamos de que merecemos ser amados»; Séneca, «una gran actividad del espíritu que se inflama dulcemente al contacto del calor»; los estoicos, «una afección que nace en nosotros producida por la belleza»: pero en qué consiste esta afección, esto no lo explican. Cicerón lo confunde con la benevolencia, Platón lo define «el deseo de gozar en unión perfecta de lo que juzgamos bello según el cuerpo y según el espíritu (1)»; Aristófanes, Lucrecio, «un deseo que tiene el amante de transformarse en el amado»; definiciones que reproduce á poca diferencia, ésta: «Un lazo, un vínculo por medio de los cuales el amante desea unirse con el objeto amado». Pero el deseo no es el amor, sólo es un accidente de él, pues únicamente se desea lo vedado; acarrea siempre penas é inquietudes y señala un defecto, mientras que el amor implica el reposo y la plenitud; satisfecho en el cielo, persiste y cesa el deseo. Definiéndolo (mejor que Platón) «un acto por medio del cual el alma tiende

(1) *Parte* IV, § 56, p. 335. — Consúltese Platón. *El Banquete:* «El amor consiste en querer poseer siempre lo bueno... ¿Pero cuál es la indagación y la persecución particular de lo bueno, á que se aplica propiamente el amor? Es la producción en la belleza según el cuerpo y según el espíritu...»

al bien con lo amado (1)», Plotino se acerca al obispo de Hipona, que dice: «El amor es cierta vida que une á dos seres, ó cuando menos aspira á unirlos, á saber, el amante y el amado.» En definitiva, el amor consiste en una complacencia respecto al objeto deseado, de donde procede el movimiento por el cual se desea, el deseo conduce al goce, y el goce á la quietud. Este movimiento encuentra su fin donde se halla su principio, pues si lo apetecible despierta el apetito, el apetito sólo se satisface con lo apetecible (2).

Sea cual fuere el valor de estas definiciones, resulta siempre confirmado por ellas que existe relación entre el amor y la belleza. ¿Cuál es esta relación? Para determinarla, es preciso saber qué es la belleza.

(1) *Parte* IV, *Ibid.* — Véase Plotino, *Enn.* III, libro V, § 1: «La pasión que referimos al amor, nace en las almas que desean unirse con tan hermoso objeto... Es preciso buscar la verdadera causa en el deseo y en la emoción que nuestra alma tiene primitivamente de lo bello, lo mismo que en su afinidad con él y en el sentimiento instintivo que posee de esta afinidad... Lo que es hermoso se halla comprendido en el orden del bien».

(2) *Parte* IV, *Ibid.* — Consúltese San Francisco de Sales, *op. cit.*, libro I, cap. 7, t. I, p. 22 y sig.: «La complacencia y el movimiento ó deslizamiento de la voluntad en la cosa amable, es, hablando propiamente, el amor; de manera, no obstante, que la complacencia sólo sea el comienzo del amor, la primera conmoción ó la emoción primera que el bien hace en la voluntad; y esta emoción va seguida del movimiento por cuyo medio la voluntad avanza y se aproxima á la cosa amada, que es el verdadero y propio amor... varios grandes personajes han creído que el amor no era otra cosa que la misma complacencia... aunque en verdad, siendo el amor una verdadera pasión del alma, no puede ser la simple complacencia sino el movimiento que procede de aquélla. Ahora bien: este movimiento causado por la complacencia dura hasta la unión ó goce. Cuando el bien hacia el cual se ha vuelto, inclinado y conmovido el corazón, se encuentra lejano, ausente ó futuro, ó cuando la unión no puede realizarse tan perfecta todavía como se pretende, entonces el movimiento de amor por el cual el corazón tiende, avanza y aspira á ese objeto ausente, se llama propiamente deseo...»

La belleza es una gracia que resulta de la armonía de varios objetos que forman un conjunto: hay tres clases de armonía y de belleza, según nazcan del concierto de los sonidos, del de las virtudes en el alma, ó de las líneas y de los colores en el cuerpo (1). No es posible, pues, sentirla, y el amor sólo puede contentarse con el oído, la vista ó el entendimiento. Decidme ahora, profanos que empleáis indiscretamente este nombre divino de amor, ¿de qué sirven aquí el gusto, el tacto, el olfato? El apetito que provocan sólo merece nombre de instinto sensual y desordenado. La armonía es un acorde: por consiguiente, el amor sigue tan sólo los objetos en los cuales brilla la correlación, el compás, condiciones de la belleza. No sólo desdeña los goces brutales que turban el espíritu, sino que aun los detesta como contrarios á la belleza, pues destruyen el orden en el hombre excitándolo de este modo á la intemperancia. Lo bello y el bien son inseparables. La verdadera belleza, como el verdadero amor, reside

(1) *Parte* IV, § 51, p. 389, 390. — Consúltese á Plotino, *Enn.* I, libro 6, § 1: «Lo bello afecta principalmente el sentido de la vista. Sin embargo, el oído la percibe también, ya en la armonía de las palabras, ya en las diversas clases de música. Si nos elevamos del dominio de los sentidos á una región superior, encontraremos igualmente lo hermoso en las ocupaciones, en las acciones, en las costumbres, en las ciencias, lo propio que en las virtudes... ¿Es la proporción de las partes, relativamente unas á otras y relativamente al conjunto unida á la gracia de los colores, lo que constituye la belleza cuando se dirige á la vista? En este caso, como la belleza de los cuerpos consiste en general en la simetría y la justa proporción de sus partes, no es posible encontrarla en nada sencillo; sólo puede observársela necesariamente en lo compuesto». — Hugues de Saint-Victor (*Didasc.*, libro VI) cuenta tres clases de música: música del mundo, armonía de los cuerpos celestes, — música humana, armonía de las partes del cuerpo, — música moral, armonía de las pasiones y de las facultades del alma.

en Dios. Causa primera, Dios produce las criaturas, las vuelve hacia él, las termina: es á un tiempo «principio, medio y fin», bueno cuando crea, hermoso cuando atrae, justo cuando perfecciona. De manera que la belleza, esencialmente atractiva, se halla entre la bondad y la justicia: «nace de la *bondad* y corre hasta la *justicia;*» de ella, en fin, nace el amor. El amor, según Hieroteo y san Dionisio es un círculo en el cual el bien gira perpetuamente sobre sí mismo. Es un bien, pues nace del bien y persigue el bien, que es Dios: nacido de Dios, es la belleza; estimulando el alma, es el deseo; instrumento de la unión, es el goce. La revolución de este círculo divino es, pues, un movimiento eterno de amor hacia la belleza de Dios, de deseo en nuestra alma, de goce en la unión divina: la palabra «amor» significa por sí sola todo esto (1).

Sí, para conocer el amor, es preciso conocer la belleza; para conocer la belleza, es preciso remontar hasta Dios, origen y principio de lo bello, de lo verdadero y de lo bueno. Así Platón lo compara al sol, porque vivifica por su bondad, brilla por su belleza, alumbra por su verdad. Probemos, considerándolo de este modo, de comprenderlo mejor y hacernos cargo al mismo tiempo de su relación con las criaturas.

Los antiguos filósofos representaban á Dios por medio de un circulo, colocando en el centro la bondad ó el bien, y en la circunferencia la belleza. Dios es el centro universal de todas las cosas, uno, simple, indivisible, invariable. La circunferencia se mueve, el

(1) *Parte* IV, § 51, p. 389, 390; § 52, 53, p. 391. *Parte* I, p. 286. — Véase Platón, *Primer Alcibiades, Filebo, El Banquete;* Plotino, *Enn.*, I, libro VI, § 7; *Enn.*, III, libro V.

centro permanece inmóvil. Toda la máquina de la creación está sujeta al movimiento, á la instabilidad, los cielos, la tierra, los elementos, los animales, los hombres, los mismos ángeles: únicamente el Creador ignora lo que es cambiar. Las criaturas pasarán, y tú, Señor, tú permanecerás siempre; cambiarán de forma y de estado, y tú serás siempre idéntico á ti mismo. Si en un círculo se trazan radios desde el centro á la circunferencia, estos radios sólo formarán uno con el centro y todos juntos entre sí, pues todos poseen un punto de partida único é indivisible; pero á medida que se alejarán de él, se dividirán cada vez más, y como la línea compónenla puntos, en cualquier parte de una línea cualquiera, habrá siempre un punto que dependa del centro, sea la que fuere la distancia á que se halle del mismo. Pues bien: Dios es el centro de un círculo y las criaturas que parten de él son los radios: se halla, por consiguiente, en cada radio y en cada punto de cada radio, pues se encuentra en sus obras, «encima de ellas para gobernarlas, dice san Agustín, debajo para sostenerlas, en el centro para conservarlas, delante para conducirlas, detrás para protegerlas.» Consideradas de este modo, distintas de Dios, como los radios del centro, las criaturas poseen una existencia individual. Partamos ahora de la circunferencia: todos los radios que la unen al centro, aunque separados en su extremidad, se encuentran en un punto de unión interior. Del mismo modo las criaturas evolucionan hacia Dios, y por su conversión á él, forman sólo uno con él y entre sí. La razón está en que Dios excluye toda composición y toda contingencia: no pudiendo lo que es en él ser accidente, es substancia, y substancia

simple, puesto que es Dios. Esta «admirable doctrina», esta «altísima teología» la confirma el apóstol san Juan: él mismo nos la muestra diciendo: *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil; quod factum est, in ipso vita erat.* En efecto, si las criaturas son individualidades distintas en cuanto salen de su principio, cuando vuelven á él sólo forman uno entre sí y con Dios. No hay más que una vida, la cual se halla en Dios, ya que Dios es la vida. *Ego sum via, veritas et vita:* pues las cosas en Dios son el mismo Dios. No quiero decir que si me uno á Dios por la fe y la caridad, me confundiré con él y seré Dios, sino que, bien que actualmente sea yo un individuo, existo aún en Dios como ya existía desde antes de mi creación, pues, aunque salido de él como el radio del centro, sin embargo no dejo de depender de él, como al centro el radio.

Por lo demás, hay dos sentidos en esta palabra: «Ser una sola cosa con Dios.»

Hemos dicho que Dios contiene en sí las ideas de todas las cosas creadas: sino ¿cómo hubiera creado? Aplicad sobre cera un sello de oro en el cual estén grabados aquí un caballo, allí un león, más allá un águila; la cera reproducirá estas diversas figuras por la mera razón de que ya existían en el metal. Son las mismas, únicamente que aquí están grabadas en oro precioso, allí impresas sobre cera vulgar: del mismo modo, en el hombre las cualidades que se le atribuyen son limitadas; en Dios todo es perfecto, y sus perfecciones divinas son él mismo. Otra diferencia: para que el sello imprima en la cera varias señales, es preciso que las lleve todas grabadas distinta y separadamente;

en Dios, sólo hay una perfección ó idea, la cual, unidad indivisible, las contiene todas en sí eminentísimamente. Si, pues, las perfecciones ó ideas en Dios son una sola y misma cosa con él, si están en Dios mismo, las cosas creadas á su imagen, aunque imperfectamente, están en él y forman una sola cosa con él. Así como para Dios no existe ni pasado ni futuro, sino un eterno presente, de la misma manera que lo contiene todo, así lo ve todo en sí mismo presente siempre (1).

La primera clase de unión es, pues, la de las criaturas con el criador, la de las copias con el original, la de los radios con el centro; la segunda es la unión de gracia y de amor, de la cual dijo san Pablo: «Aquel que se eleva á Dios, se convierte en una misma cosa con él.» Lo cual no designa la consubstancialidad, sino una conformidad de voluntad por amor, pues la belleza, no hay que olvidarlo, es el rayo que emana de la bondad ó del bien considerado como centro: las almas buscan de dónde proviene este rayo que las llena de amor y las transporta, y observando que procede de Dios, lo aman y por el amor se convierten en una sola cosa con él y entre sí. De ahí la comunión de todos los justos que viven la misma vida: *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.* Dios no es únicamente la bondad, es el bien. El bien es la esencia misma de Dios y el padre de la belleza: la belleza penetra todas las cosas, aun la materia: la creación revela, pues, un Dios de bondad y de belleza. Esto acaba de explicar la alegoría antes empleada: del bien abso-

(1) *Parte* IV, § 54, p. 391, 393. — Véase San Francisco de Sales, *Amor de Dios*, libro III, cap. I, t. I, págs. 69, 70.

luto nace la belleza ideal que se traduce por la creación, su imagen y su reflejo. El amor la atraviesa para remontar hasta el tipo invisible; así, nada corporal puede contentar á aquel que ama, pues lo que ama no es tal ó cual cuerpo, sino el esplendor de la soberana luz brillando en los cuerpos, como una llama encerrada en un vaso de cristal (1).

Love movements towards the beautiful which is the reflection of the Good which is God.

* * *

Para apreciar el valor de esta teoría del amor, es preciso distinguir el fondo y la forma. El fondo, mezcla de platonismo y de misticismo juanista, contiene evidentemente un elemento filosófico. Malón de Chaide conoce á Platón y á Plotino. Cuando dice que san Agustín ha aprendido de este último la verdad acerca de las ideas en Dios, demuestra que está bien informado sobre las fuentes de la filosofía agustiniana, y con ello confirma la opinión de los que quieren que Agustín haya bebido, no solamente en Platón sino sobre todo en Plotino y Porfirio, sus opiniones sobre las Ideas y la Inteligencia. Malón, á la vez que admite la autoridad de Plotino, lo combate por otra parte, pues á él se dirige, al propio tiempo que á Porfirio y á Jámblico, la refutación de «algunos platónicos», interpretando falsamente la doctrina del maestro. No es difícil reconocer en esta Inteligencia que recibe de Dios

Source of this theory

(1) *Parte* IV, § 55, p. 394. — Véase Platón, *Fedra:* «El hombre, apercibiendo la belleza sobre la tierra, recuerda la belleza verdadera, procúrase alas y arde por volar hacia ella.» — Plotino, *Enn.* VI, libro VII, § 22. — «No amamos los cuerpos por ellos mismos, sino por la belleza que en ellos reluce.» Consúltese *Enn.*, V, libro VIII, § 8, t. III, p. 121. *Enn.* III, libro V, § 1, t. II, p. 104.

los tipos ejemplares de las cosas, el Demiurgo ó la segunda hipótesis que da «formas» á la substancia universal por mediación del alma universal, formas que en lo posible se acercan á la verdad, pero que se alejan de ella hasta el punto de convertirse en apariencias de esa verdad en las que el alma transmite finalmente á los cuerpos (1). En cuanto al alma del mundo, la rechaza mucho más resueltamente que Agustín, quien, á la vez que afirma que dicha alma no es Dios, declara que no debe tratarse este asunto á la ligera (2).

El paso de la potencia al acto por medio de las ideas lo explica también la doctrina enteramente platónica de la «conversión del alma á Dios», lo que Malón designa con las palabras *aproximación*, *vuelta*, *conversión*. «Para unir el alma á Dios, dice Plotino, es preciso volverla hacia él: ¿qué obtiene el alma con esta conversión? La intuición del objeto inteligible, su imagen producida y realizada en ella (3).» Los doctores cristianos, san Agustín, Fénelon, Malebranche, Bossuet, usan el mismo lenguaje. «En Dios, dice Bossuet, veo estas verdades eternas; y verlas, equivale á volverme á aquél que es inmutablemente todo verdad... El alma tiene su manera de volverse hacia Dios, que es su luz, porque es la verdad (4).»

En cuanto á la representación alegórica de Dios por un círculo, se aplica con bastante exactitud á los neoplatónicos, que lo hacen derivar todo de Dios, pero con panteístas consecuencias á las cuales Malón permanece

(1) *Enn.* V, libro IX, § 3, t. III, p. 135, 136.
(2) *De civit. Dei*, X, 29.
(3) *Enn.* I, libro II, § 4, t. I, p. 57.
(4) *Connaissance de Dieu*, cap. 4, § 6, 9, 10.

ajeno. Quizás exista aún aquí reminiscencia directa de Plotino, que dice metafóricamente que el alma es un círculo y que posee un centro, el cual es el primer principio (1). Pero tal vez no sea necesario ver en esto más que la huella de la influencia de san Juan y del Apocalipsis. Por lo que fuere, no olvidemos que el autor que escribía á una mujer, y á la vez á un público ignorante, reviste su pensamiento de una forma que no debía ser ininteligible y que poco debe interesarnos. Más hubiera valido, indudablemente, que hubiese sido otra, y nos preguntamos qué podía alcanzársele á una religiosa de esa explicación alejandrina del amor consagrado por ella á su Cristo. Pero los teólogos no abordan mucho y sólo incidentalmente, los asuntos metafísicos; las necesidades de estado les dominan siempre, lo cual no es maravilla, ni hay que vituperarles por ello; no nos sorprenda, pues, que en España y en el siglo XVI sufriese un monje su influencia. Si es necesaria una ocasión para franquear el círculo restringido de las cuestiones de piedad, mérito es escogerla. Esto prueba que esos grandes místicos experimentaban la acción del sabio y filosófico Renacimiento, y que temían para las almas las tinieblas más que la luz, puesto que aun dirigiéndose á lectores poco ilustrados, atrevíanse á entrar en terrenos en los cuales no estaban absolutamente obligados á colocarse. Malón de Chaide no será el único ejemplo que citaremos de ello.

Proof of influence the Renaiss on the mys

El resto de su obra penetra en la esfera de lo común. Llevada á los términos del misticismo cristiano, la

(1) *Enn.* VI, libro IX, § 8, t. III, p. 554-55.

teoría del amor encuentra su aplicación en la historia de Magdalena. El amor y la penitencia han salvado á la pecadora: sus lágrimas han borrado sus faltas, lágrimas fecundas, «lágrimas de fuego.» La fealdad aspira á la belleza, la noche á la luz, el invierno á la primavera, la enfermedad á la salud, la muerte á la vida, la arena del desierto al agua viva de la fuente: ha amado, pues, al Cristo, y ¿cómo no había de amar á ese «espejo de la belleza eterna», cuya vista constituye la dicha de los elegidos, á ese «manantial de eterno amor» adorado de los ángeles, de los cielos, de todo lo que respira, de cuanto existe; á esa «luz que nunca se extingue», á ese sol que jamás se eclipsa? Es imposible que nada prevalezca contra su amor; no es ya Magdalena, es María. «Quién apartará esta alma de Jesús? ¿Las persecuciones? Allí se halla María con Jesús. ¿Los verdugos? Entre ellos va María con Jesús. ¿Las armas? Por medio pasa María á ver á Jesús. ¿La Cruz? Al pie de ella está María salpicada con la sangre de Jesús. ¿La muerte? También muere María con Jesús. ¿El sepulcro? Allá va María á ungir á Jesús. ¿Las tinieblas? Aun era de noche cuando salió al monumento. ¿Los ángeles? Dos vió en el sepulcro: háblanle, dícenle: *Noli flere;* No llores, mujer; mas María no cura de los ángeles, porque busca al Señor de los ángeles (1).» Perdonada, amada también, ¿á qué amor sincero el amor de Cristo rehusa responder? Magdalena ha conocido ya anticipadamente en el de-

(1) Parte III, § 36, p. 356; § 38, p. 359; § 39, p. 362, 363, 364, 365. Parte IV, § 60, p. 401, 402; § 57, p. 397. — Malón cita á Ovidio y Juvenal. Pudo conocer *Las Lágrimas de San Pedro*, del italiano Tansile, muerto en 1569, pero no lo cita, ni lo imita tampoco.

sierto el sabor de las delicias eternas, ha visto entreabiertas á sus ojos deslumbrados las puertas de la Jerusalén celeste, ha oído el coro de Vírgenes que acompañan en las praderas del cielo al Cordero sin manchas, «de vedijas más blancas que la nieve»:

«Cércante las esposas,
Con hermosas guirnaldas coronadas
De jazmines y rosas,
Y á coros concertadas,
Siguen, dulce cordero, tus pisadas.

En esa luz inmensa,
Hechas unas divinas mariposas,
Arden libres de ofensa;
Y el fuego más hermosas
Vuelve esas almas santas tus esposas.

Y cuando al mediodía
Tienes la siesta junto á las corrientes
Del agua clara y fría,
Del amor impacientes
Ciñen en derredor las claras fuentes...

Porque las arrebata
El dulce olor que el ámbar tuyo espira,
Y el blando amor las ata,
Que en sus pechos aspira,
Pues siempre te ama el que una vez te mira...

Andas en medio dellas,
Dando mil resplandores y vislumbres
Como el sol entre estrellas;
Y en las subidas cumbres
De los montes eternos das tus lumbres...

Y un espejo produce
Sin marcha, que es el Hijo y su cordero,
Imagen do reluce

Todo su ser entero,
Que no le negó el Padre un solo cero.

Y porque al engendralle
Tuvo el Padre á sí mismo por objeto,
Se nos manda llamalle,
No con nombre de efeto;
Mas su Hijo, su Verbo ó su conceto...

Míranse el Padre y Hijo,
Y siendo sumo bien, suma belleza,
Con gloria y regocijo,
Amando su pureza,
Producen del amor la suma alteza.

El Espíritu Santo,
Aliento, vida, ser, fuente, gobierno
De cuanto cubre el manto
Del cielo, es dulce, es tierno,
Blando, amoroso, al fin es bien eterno.

Lazo del Padre y Hijo,
A quien los serafines amorosos,
Con sumo regocijo,
De tanto bien gozosos,
Representan amando temerosos...»

María se lanza por la fuerza del amor hacia esas bienaventuradas regiones á que por fin Dios la llama: *Surge, propera, amica mea, et veni,* y óyele: «Oh Rey de gloria, dulce Amado mío, conozco la deseada presencia tuya; ya el alma desea ir á ti. Veo ese hermoso rostro y oyo tu voz más suave que la de los espíritus celestiales; mi espíritu ha resucitado como de un profundo sueño; ya veo cumplido mi deseo, ya te veo, ya te oigo, ya te tengo, ya no te dejaré jamás.»

CAPÍTULO SEGUNDO

I

Juan de los Ángeles

El amor, estudiado á la luz indecisa de una metafísica de ocasión, sólo se conoce imperfectamente; pertenece además al dominio de la psicología y de la moral. Si, entre los místicos españoles, podemos, gracias á una designación algo atrevida, llamar á Malón de Chaide el metafísico del amor, el franciscano Juan de los Angeles será el psicólogo y el moralista del mismo sentimiento.

Escasamente conocido, todo lo que de él dicen Nicolás Antonio y Wadding es que fué vicario y consejero de su Orden para la provincia de San José, confesor de Juana de Austria, contemporáneo y amigo de Francisco Borgia. Sus obras son bastante numerosas. Versadísimo en el conocimiento de la antigüedad, es una prueba de que todas las Ordenes religiosas de España, en el más hermoso siglo del Renacimiento, tomaban parte en el desarrollo intelectual que éste

había provocado. Cita á los doctores, los santos, los místicos, y con igual agrado á los autores profanos: Pitágoras, Séneca, Platón, Plotino y particularmente Aristóteles, á quien llama «el filósofo» á la manera de los Escolásticos (1). Comparable á Malón de Chaide por la erudición y el alcance dogmático, es menos platónico y en general no tan filósofo como él; tiende visiblemente á la investigación literaria, y, sobre todo, le apasionan los poetas. Así, á propósito del *Cantar de los Cantares* que considera, lo mismo que Malón, como una Égloga, expone toda una poética escolar sobre el género pastoril, y señala infinidad de conexiones, algunas de las cuales son, cuando menos, inesperadas, con los autores que se han ocupado del amor: Virgilio en sus *Bucólicas;* Lucrecio, cuya invocación á Venus recuerda,

Platonic & philosopher more of Chaide.

Te, Dea, te fugiunt...

Ovidio, del cual, entre otros, reproduce estos versos de los *Fastos:*

(1) Nic. Ant., *Bibl. Hisp. nova*, t I, p. 480.— Wadding, *Annales minorum*, t. XV. — *Annales minorum continuati a J. de Luca Veneto*, Roma, 1740, t. XVIII, p. 9.—Lista de sus obras.

I. *Los Triunfos del amor de Dios, 1590;*
II. *Diálogos de la conquista del espiritual y secreto reinado de Dios que se halla dentro de nuestras almas*, Madrid, 1595.—2.ª parte. 1608;
III. *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma*, Madrid y Valencia, 1600;
IV. *Tratado de los misterios de la misa;* Madrid, 1604;
V. *Tratado de la presencia de Dios*, Madrid, 1607;
VI. *Consideraciones espirituales sobre los Cantares de Salomón*, Madrid, 1607;
VII. *Vergel espiritual del alma religiosa*, Madrid, 1610.

Dat digitis gemmas, dant longa monilia collo,

y cuya competencia proclama, en semejante materia, el mismo Marcial, Platón, Plotino, no como filósofos, sino como autoridades del mismo género que Virgilio y Ovidio. Compara el poema hebreo por el fondo y por la forma á las producciones que ofrecen con él alguna analogía, y no descuida hacer resaltar su mérito literario (1). Quiere hablar del amor «extático y fruitivo», excusa los probables defectos de su libro por la dificultad del asunto, puesto que Ovidio, «tratando de la naturaleza del amor mundano, dice que es una cosa llena de un temor solícito é inquieto (2)». Recuerda que «los poetas y antiguos filósofos pintaban en otro tiempo el amor con un carcaj y flechas», y desarrollando su texto, cita poetas y filósofos, Homero, Teócrito, Tíbulo, el autor de las *Tusculanas*, el del *Banquete*, el de las *Enéades*, junto con los profetas, los santos, los místicos, el Areopagita, san Buenaventura y Gerson.

Semejante espíritu de curiosidad literaria no es opuesto al espíritu de análisis. La teoría que da del amor, pues á esto pueden referirse sus principales obras, es razonada, reflexionada, escolástica. Discute, desarrolla, comenta, dice lo que es el amor y lo que deja de ser, cómo procede, qué grados atraviesa; traza su historia, de manera que en el cuadro de un estudio del amor divino, introduce un estudio del

His discuss of love

(1) Véase *Consideraciones espirituales sobre el Cantar de los Cantares, de Salomón.*

(2) *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma.*

amor en general. Lo presenta bajo todas sus formas: amor entre los miembros de la familia, amor de la patria, amor conyugal, amor carnal, en fin, amor á nuestros semejantes, aquel «que tiene por objeto la criatura razonable». A esta división añade otras, sacadas de diferentes autores; lo único que teme es no poder ser bastante «metódico», tan delicado y difícil es de abarcar en sus detalles el asunto, tan esencialmente múltiple é imperioso es el amor (1). En efecto, á pesar de las divisiones que instituye y de las opiniones en que se apoya, su método deja mucho que desear. Para seguirlo más fácilmente, veamos primero lo que dice del alma y de sus facultades.

doctrine of souls

Las almas, en su origen y por naturaleza son todas iguales; sólo se diferencian por la preferencia que conceden al objeto de su amor: «Tengámonos, pues, por deudores á nuestro Señor de infinitas acciones de gracias, pues tal libertad ha dejado en manos de un ser tan vil, hijo de la tierra y nieto de la nada, que esté en el poder de su voluntad trocarse de lo brutal á lo espiritual, de lo humano á lo angélico, de lo terrestre á lo celeste y divino.» Este principio refiérese á otro suministrado por la Escuela, el de la tabla rasa: el alma, virgen de toda impresión, puede formarse, desarrollarse, perfeccionarse por medio del ejercicio y la costumbre. Sus facultades ó potencias son la memoria, el entendimiento y la voluntad, y estos dos últimos, los ojos por medio de los cuales percibe el ser perfecto: el uno es el medio del conocimiento; el otro, «una

psychology

(1) *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma.* Cap. I. Véase *Consideraciones*.

libre, dulce y afectuosa inclinación del alma hacia Dios». La inteligencia es la «nutriz de la voluntad»; ella le prepara las verdades divinas, deteniéndose en ellas para estudiarlas y conocerlas, no para gozarlas únicamente, «sino á fin de que después de haberlas comprendido y aceptado, las ofrezca á aquel que las saborea y por este medio se abrase del fuego del amor divino.» Los derechos de una y otra facultad están así guardados, y las operaciones del alma repartidas entre ellas, siendo en el hombre como los platillos de una balanza, que sube el uno cuando baja el otro; si la especulación se eleva, la afección desciende otro tanto.

El entendimiento no debe, pues, consagrarse del todo á especular y á conocer las cosas divinas, sino dejar tiempo á la voluntad para saborearlas y gozarlas, á fin de que el sentimiento penetre allí donde no alcanza la inteligencia. Como el amor, el entendimiento tiene á Dios por objeto; para alcanzarlo, debe pasar por tres grados de purificación: renunciar á cualquier noción suministrada por los sentidos; hacer abstracción de todas las imágenes, de todas las representaciones de la fantasía, φαντάσματα, porque Dios no tiene límites, ni forma, es «inimaginable»; déjese de lado todo razonamiento, todo silogismo; Dios no puede definirse ni demostrarse (1).

Grades of purification thro which the mind standing; mind.)

De este modo se han abierto los caminos al amor. Bajo cualquier forma que se presente, «su principal virtud, sobre la cual se fundan todas las excelencias

(1) *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma.* Cap. III, página 28, 29; cap. X, p. 325; cap. IX, p. 96, 97, 104; cap. II, p. 14.

ull- of love
love

que en él observamos, es unir, convertir y transformar el amante en el amado.» Este carácter fundamental, de tan grandes consecuencias, no destruye la voluntad; el amor obra sobre ella tan sólo lo preciso para que sea capaz de arrastrar al hombre: «el amor y la voluntad se convierten en una sola y misma cosa por la virtud del amor, permaneciendo libres y comunicando libremente.» Comprometido en principio por la confusión más ó menos completa de la voluntad con el deseo, el libre albedrío es cuando menos prohibido en parte y afirmado por convicción, con lo que se evita el escollo del fatalismo. De esta unión del sujeto y del objeto resulta que el amor, y, por consiguiente, el sujeto abrazan todo el objeto amado, sin traslimitación, pero sin omitir nada, de manera que cuanto más elevado y universal es el objeto, más el sujeto se eleva y universaliza. Se concibe el alcance de tal principio y cómo el amor puede decidir en bien ó en mal de la suerte del hombre. Otra consecuencia es que el hombre sólo puede abrigar un amor único: todos los que nacen en él después del primero, son únicamente ramas del mismo tronco, porque, si este amor es real, es imposible amar lo que le es contrario.

En efecto, la división es contraria á la esencia del amor; dividido, pierde su grandeza y su poderío. *Es fuerte como la muerte*, pero á condición de que será la muerte de todas las pasiones, «el cuchillo de todos los deseos carnales», y que tendrá á Dios por único objeto: «de ahí proviene la célebre sentencia de Porfirio, según la cual, especular con la comprensión de las cosas divinas es un ejercicio que purifica el alma;

pero amarlas es un acto que las deifica (1).» No basta decir que el amor es fuerte como la muerte; triunfa de Dios mismo, lo hiere, se mide con él, dice cándidamente el traductor, «anda con él de bracero (2).» Sólo cuando el alma, en la contemplación, «muere, si así puede decirse, de la muerte de los ángeles,» cuando pierde todo recuerdo de las cosas de la tierra y se despoja de los pensamientos y de las pasiones corporales, puede sostener «una pura conversación con aquellos á quienes se asemeja en pureza.» Entonces, unida á Dios por el éxtasis, «siente y experimenta lo que el conocimiento especulativo no puede concederle»; cae en las profundidades de Dios y en ellas se duerme; sueño ganado á precio de numerosas vigilias, y necesario á quien tan enfermo está de amor. Para hablar de él dignamente, es preciso haberlo saboreado y para comprender á aquellos que de él hablan, es necesario haber amado (3).

Esta psicología conduce naturalmente á la moral. Examinando lo que puede impedir al alma elevarse y unirse á Dios, Juan de los Angeles entra en el estudio de las pasiones, y se detiene en una sola, capital á

(1) *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma.* Cap. II, p. 14, 15; cap. III, p. 23; cap. VI, p. 71; cap. IX, p. 101.

(2) *Id.* Cap. IV.—Estas líneas expresan una idea análoga á la de un *Sermon sur la Prière* de Mgr. Dupanloup: «Dios, arrojándonos al fondo de este valle de miserias, ha querido dar á nuestra debilidad, hasta á nuestros crímenes contra él, contra su justicia, el poder de la plegaria. Cuando el hombre se decide á orar, y cuando ora conforme, hasta su debilidad se torna fuerza. La plegaria iguala y sobrepuja á veces el poderío de Dios. Triunfa de su voluntad, de su cólera y aun de su justicia.»

(3) *Id.* Cap. VII, *Consideraciones espirituales;* cap. X, p. 113; cap. XI, p. 135; cap. VI, p. 59.—«Lingua amoris ei, qui non amat, barbara erit.» (S. Bernardo, *Serm.* LXIX, *In Cantic.*)

los ojos de los místicos y de todos los moralistas, el amor propio. Lo analiza tan hondo y con tal verdad, que no siempre le sobrepujan La Rochefoucauld y Nicole, y alcanza en esto superioridad sobre varios teólogos ascéticos, particularmente sobre Hugues de Saint-Victor en su *Septenaire*. El amor propio, tal como lo pinta, no es sólo el orgullo, sino el amor de sí propio llevado hasta el egoísmo. Puesto que el amor cambia al amante en el amado, el amor propio nos retiene en nosotros mismos y nos prohibe salir de nosotros. «Del mismo modo que, si amo una cosa fuera de mí, me convierto en ella; así, amándome á mí mismo, es evidente que me convierto en mí mismo. hago de mi *yo* el fundamento de mí mismo, fuera de Dios y contra Dios: soy para mí mismo mi fin postrero; me amo como tal, y cualquier otra cosa que amo, sólo la amo para mí; me hago señor de mí mismo y no reconozco otro (1).» Así ¿es de extrañar que el amor propio sea la raíz y el tallo de las males pasiones, de todos los males, de todos los dolores. «el origen de toda injusticia, de todo vicio, de todo pecado, de toda ceguera, de toda ignorancia (2),» y el mayor de los obs-

(1) «Querriamos ser el fin de los designios de Dios, del mismo modo que para nosotros mismos nos establecemos el fin único de todos nuestros proyectos en la tierra.» (Massillon.)—«El amor propio hace á los hombres idólatras de sí mismos. Nunca se descansa fuera de sí mismo.» (La Rochefoucauld.)

(2) «El hombre corrompido, no solamente se ama á sí mismo, sino que no ama otra cosa fuera de él. Se constituye en centro de todo... Esta disposición tiránica, arraigada en lo más recóndito del corazón de todos los hombres, los hace violentos, injustos, crueles, ambiciosos, insolentes, pendencieros. En una palabra, contiene gérmenes de todos los crímenes y de todos los desórdenes de los hombres.» (Nicole.) «He aquí el monstruo que alimentamos en nuestro seno. Vive y reina absolutamente en nosotros, á menos

táculos para la vida espiritual? Al contrario, el amor de Dios es el principio de la justicia y de la luz, la fuerza, la vida, el bien, pues es la causa de todo el ser.

Lo que distingue á Juan de los Angeles no es la originalidad de la doctrina; todos los místicos cristianos están de acuerdo sobre el fin y los medios; es la alianza de la erudición, del análisis y del sentimiento religioso. Anterior á santa Teresa, pues florecía en la primera mitad del siglo XVI, si en algo recuerda su obra por lo que dice del sueño del alma, de la contemplación, del éxtasis, distánciase de ella por la manera con que presenta sus ideas: es un profesor que enseña, y sus libros se parecen á los que componían los escolásticos sobre la filosofía. Entre esta familia de místicos, sólo cita á Luis de León, que, como él, había dado una explicación del *Cantar de los Cantares*, anteriormente al año 1572. En cuanto á los demás, santa Teresa, Juan de la Cruz, ni una vez siquiera los nombra: no era posible, puesto que sus obras no se habían publicado todavía; pero aunque las hubiese conocido, no por esto hubiera permanecido menos extraño á su escuela.

que destruya Dios su imperio derramando otro amor en nuestro corazón. Es el principio de todas las acciones que no tienen otro sino la naturaleza corrompida.» (El mismo.)

II

Diego de Estella

Otro franciscano, que, en realidad, no pertenece tampoco á esa escuela, aunque permanezca á escasa distancia de ella, más espontáneo y sincero en la expresión, aunque no con tanta viveza de sentimiento, es Diego de Estella (1524-1598), orador célebre en su tiempo, y confesor del cardenal Granvelle (1). Si no hubiese escrito más que su tratado *De la vanidad del mundo*, larga serie de capítulos sobre la inanidad de las cosas de aquí bajo y sobre los medios de conducirse bien (2), no pasaría de ser un moralista ascético; pero sus *Meditaciones sobre el amor de Dios* revelan

(1) Andrés Schottus y la *Bibliotheca ecclesiastica* dicen que fué obispo; Nicolás Antonio lo pone en duda. Véase *Bibl. hispan.*, t. I, p. 217; *Bibl. eccl.*, cap. III, p. 117; *Table universelle*, t. I, col. 1319-1320; Ticknor, t. III, p. 428, nota 36.

(2) Salamanca, 1574. — He aquí la lista de las demás obras. — En latín:

I. *Retórica eclesiástica*, Salamanca, 1576;
II. *Comentarios sobre el Evangelio de S. Lucas*, Alcalá, 1578;
III. *Explicación del Salmo CXXXVI*, Colonia, 1583;
IV. *Contra todos los herejes de su tiempo*, obra que le atribuye Drandus, pero que desconocen Wadding y Schottus.

En español:

V. *Vida, alabanzas y excelencia del bienaventurado evangelista S. Juan*, Lisboa, 1551;
VI. *Meditaciones sobre el amor de Dios*, Salamanca, 1578;
VII. *Del amor del mundo*.

en él un alma poseída del entusiasmo religioso y de la ternura mística.

«En nuestra edad, dice san Francisco de Sales, varios han escrito sobre ello (del amor divino); no he tenido el gusto de leer sus libros sino de paso, lo indispensable para ver si también podría incluir á este.» «Diego de Estella, de la Orden de San Francisco», ha hecho un tratado sobre la materia «en extremo efectivo y útil para la oración.» Sus *Meditaciones* son en efecto una especie de tratado de Dios, pero de ningún modo didáctico. Habla del amor, no á la manera metafísica de Malón de Chaide, ni en el sentido psicológico de Juan de los Ángeles, sino más bien como un director de conciencias injerto en un sermonero, de una manera más general y con una inteligencia del asunto más exclusivamente práctica. Cada meditación es el desarrollo de una idea propia para inspirar ó explicar el amor divino, con el sistema irregular de trozos sueltos, sin más orden que aquel mismo con que se ofrecen al espíritu del autor, sin otro vínculo que la unidad del asunto. La materia es rica, el pensamiento del escrito abundante: no teme repetirse; da á su relato amplificación cumplida para restringirla de pronto y volver nuevamente á ella. Esta libertad no le salva siempre de la monotonía del tono, en general demasiado exclamativo. Sin embargo, puede desprenderse de este conjunto algo difuso y no exento de confusión cierto número de puntos de que vamos á dar cuenta.

La metafísica, lo he dicho ya, no ocupa en su obra mucho espacio: alguno que otro enunciado, incidentalmente esparcido, relativo á la naturaleza divina.

Así Dios es el ser infinito, «cuyo centro está en todo lugar, y la circunferencia ó fin en ninguna parte (1).» Conoce todas las cosas en sí mismo, y para conocerlas no tiene necesidad de que existan ni de que obren. No hay en él cambio ni accidente, lo cual sería una imperfección; así, cuando le vemos producir algún acto nuevo, no decimos que sea por efecto de un nuevo querer: eternas ante sus ojos, las cosas sólo para nosotros son nuevas. Él *es:* ni el *sí* ni el *no*, existen para él; *no hay en ti sí ni no, porque tu sí permanece para siempre fiel y verdadero* (2). Las perfecciones divinas son muy diferentes de las cualidades que poseen las criaturas.

Diego de Estella no quiere que se imagine á un Dios sabio, poderoso, bello á la manera de un hombre ó de un ángel: el ángel y el hombre son buenos por accidente, Dios por esencia y substancialmente; ninguna bondad, ninguna belleza se añade á la suya para hacerle más bello ó mejor; la bondad no se añade á su naturaleza por acrecentamiento, sino que es la bondad, la belleza, la sabiduría, el poderío infinitos é ilimitados. Y así de todos sus demás atributos, que no posee, como el hombre sus cualidades, de nombre y por participación, sino esencialmente. «Con todo, no extendáis esta analogía á las demás propiedades naturales; no llaméis á Dios blancura ó color,

(1) *Meditaciones devotísimas del amor de Dios*, hechas por el P. Fr. Diego de Estella, de la orden de nuestro Padre San Francisco. Madrid, 1781, in-12. *Medit. XXIII*, t. I, p. 156.—Consúltese Pascal; *Pensamientos*.

(2) *Medit., XIII*, t. I, p. 87-89. — Véase San Francisco de Sales, *Tratado del amor de Dios*, libro II, cap. II: *Que sólo hay un acto en Dios, que es su propia divinidad*. T. I, p. 72 y sig.

como le llamáis poderoso ó sabio, que no es blanco ni colorado, como es sabio ó poderoso.» ¿No se diría esto una reminiscencia de las ideas platónicas, cuando Sócrates discute si existe una idea en sí, y, por consiguiente, en Dios, de las cosas vulgares ó viles? (1).

Difícilmente comprendido, á Dios se le conoce fácilmente por sus obras. Todo cuanto veo me invita á conocerte, ¡oh mi señor y mi Dios! Así como la flecha no se detiene en medio de los aires, sino que los hiende y va derecha á su fin, del mismo modo nuestros pensamientos no deben detenerse en las cosas creadas, sino alcanzar el fin último de la creación. Ciego el que no percibe sus claridades, sordo el que no oye la voz universal proclamar á su autor, mudo el que no se deshace en alabanzas, insensato el que no remonta del efecto á la causa y de la obra al artífice. En cada criatura, como en un espejo, brilla la omnipotencia, la majestad del creador. El sentido abre la puerta de la imaginación, y la razón nos hace concebir la soberana bondad, la sabiduría soberana. Bastaban las estatuas de Fidias, los cuadros de Apeles para revelar el genio del artista aun á quienes no le conocieron: ¡qué mayores indicios del eterno arquitecto que los esplendores del cielo, la armonía de los mundos, concierto divino, suave melodía que encanta el alma y la transforma en Dios! Contemplemos nuestro globo:

«¿De dónde se sacan los matices de las yerbas, la

(1) *Medit. LIII*, t. II, p. 22-23.—Véase Platón, *Parménides*, *La República*.

dulzura de los frutos, las pinturas de las aves y hermosura del mundo?» (1)

¿Quién ha dispuesto todas las cosas para el uso y las necesidades del hombre? El mismo hombre: ¡puede darse obra más admirable! La posición derecha indica la dignidad de su ser; colocados hacia el centro de la cabeza, los ojos le permiten discernir lo que le conviene de lo que le es perjudicial, y á pesar de su pequeñez, abarcan todos los objetos del mundo. cielos, montañas, valles, llanos, océanos. Y la mano ¿qué artífice hubiera fabricado con el más fino metal un instrumento de tal perfección, bastante flexible para abrirse, cerrarse y trabajar continuamente sin gastarse jamás? Si las manos del labrador fuesen de oro, quedarían fuera de uso al cabo de un año ¡y cien años no gastan la obra de Dios, formada por un poco de polvo! ¿Qué decir de las orejas, de la nariz, de la boca, de la lengua, de los dientes, en fin, de toda esta maravillosa máquina del cuerpo humano (2)?

(1) Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, 1.ª parte, caps. 1 y 2.

(2) *Medit. XXVI*, t. I, p. 258-263. — Véase Fénelon, 1.ª parte, capítulo IV: «El cuerpo está amasado con lodo, pero admiremos la mano que lo ha formado...— El hombre es el único de todos los animales que se mantiene derecho sobre sus pies; revela con esto una nobleza y una majestad que le distinguen de todo lo que vive sobre la tierra...—Los dos ojos son iguales, colocados hacia el centro y en ambos lados de la cabeza, á fin de que puedan descubrir de lejos y sin esfuerzo, á derecha y á izquierda, todos los objetos extraños, y que puedan velar cómodamente por todas las partes del cuerpo... Estos ojos son semejantes á espejos donde se reflejan sucesivamente y sin confusión, en el fondo de la retina, todos los objetos del mundo... Las manos son un tejido de nervios y de huesecillos engastados unos en otros, que tienen toda la fuerza y toda la flexibilidad conveniente para palpar los cuerpos inmediatos, para cogerlos.. Los dedos son á propósito para ejercer, por la delicadeza y la variedad de sus movimientos, las artes más maravillosas...

¿Pero qué es en comparación del alma? Si Diego de Estella, después de haberse mostrado, á ratos, es verdad, casi igual á Fenelón, no se eleva, cuando trata del alma, á la misma altura; si no entra en el magnífico análisis de aquella razón «que es el Dios que buscamos», suministra, sin embargo, algunos datos psicológicos que merecen recogerse.

El alma es imagen viviente de Dios. Dios es uno, entero en todo lugar, principio de la vida y del movimiento, y gobernando todas las cosas, *in eo movemur, vivimus et sumus:* el alma es una, toda entera en todo el cuerpo y en cada una de sus partes, que vivifica, mueve y gobierna. Una en su esencia, posee un triple poder, vegetativo, sensitivo y racional, participando de este modo de todo lo que tiene vida, de la planta, del bruto y del ángel. Indivisible en cuanto espíritu, llena sin embargo dos funciones: habitando el cuerpo le da su vida y su forma, es esta misma forma, *da vida y es forma del cuerpo;* nos hace capaces de sentir, de ver, de oir y de todas las operaciones de la vida; además, nos otorga el pensamiento, el raciocinio, el sentido de Dios, y nos hace vivir, no solamente la vida del vegetal ó del animal, sino también la espiritual, con las tres facultades de la inteligencia, de la memoria y de la voluntad (1). En esto sobre todo se ve la prueba de la bondad divina: Dios la ha dotado del entendimiento para que le conociese y se conociese á sí mismo, con los fines

(1) *Medit. XXXIV*, t. I, p. 246. — *Medit. XXXVII*, t. I, p. 270-271. — *Medit. XLVI*, t. I, p. 343: «Esta vida corporal no es otra cosa sino tener el hombre dentro en sí una ánima, que da forma al cuerpo, mediante la cual sentimos, oimos, vemos y hacemos todas las operaciones y efectos de vida.» *Medit. XLIII*, t. II, p. 103-104.

de toda cosa, de la memoria para recordar sus beneficios, de la voluntad para merecerle amándole, y amándole libremente. Así, la voluntad es libre: el hombre sólo posee un bien propio, la libertad de su querer, y, por consiguiente, de su amor. ¿Y de qué otra sería dueño? ¿De su herencia y de su casa? Puede perderlas á pesar suyo. ¿De su cuerpo y de sus miembros? Puede verse privado de ellos. ¿De su vida? No depende de él detenerla cuando se va. ¿De su alma? Menos que su vida, puesto que el alma es su principio. ¿De su entendimiento, de su memoria? Estas potencias no son libres, su actividad es fatal. ¿Qué le resta, pues, sino su libre albedrío, carácter esencial de la voluntad? Esta es soberana en el reino del alma, á tal punto que sin la libertad sería un contrasentido. Si no fuese libre, no sería la voluntad. Ni los ángeles, ni los hombres, ni los demonios pueden desposeernos de ella. Dios mismo respeta este magnífico don que nos ha concedido: la inspira, la aconseja, la persuade, jamás la violenta.

Este libre amor «hijo de una madre libre» es el vínculo entre Dios y el hombre. Todo ser tiene su fin; el fin del hombre es el bien; el bien, objeto natural de la voluntad, es atractivo porque es amable: el amor arrastra el alma hacia él como hacia su centro natural. La piedra que cae bajo la acción de la gravedad obedece ciegamente á una fuerza fatal que no puede ni desafiar, ni conocer, ni sentir; el transporte del alma amorosa es voluntario y libre (1). Es lo que

(1) *Medit. LXIII*, t. II, p. 102-105. — *Medit. VIII*, t. I, p. 47, 49, 54. — *Medit. XII*, t. I, p. 81. — *Medit. LXI*, t. II, p. 89. — *Medit. LXV*, t. II, p. 123-124.

constituye su precio y toda la grandeza del hombre: sin amor no hay mérito, y sin libertad no hay amor. ¿Pero cuál es este bien, y dónde encontrarlo? ¿En las criaturas? Cuánto más se las conoce, menos se las ama, y cuánto más se las posee, más se las conoce; ellas mismas gritan al hombre: ¿Por qué nos amas? ¿Por qué nos deseas? No somos más que tierra y polvo. ¿Qué ves en nosotras que no nos sea extraño? Cuanto amas, cuanto buscas, cuanto deseas y admiras en nosotras, sólo es vana apariencia; amarnos es perderse: no existimos sino para elevar tu corazón al amor de aquel que es la vida y que nos ha creado. — ¿Vale más amarse á sí mismo? ¿Habrá algo más estéril? El alma, hecha para lo infinito y á la que no pueden satisfacer las criaturas, no halla en sí el acrecentamiento que pide al objeto amado. Amando, se entrega: «el amor vende al amante por el amado.» Cuando el objeto es vil, el alma pierde; pero si es Dios á quien ama, da menos para obtener más (1).

El amor divino, único amor verdaderamente unitivo, es también el único que puede salvarnos; por su medio está la salvación en la mano de todos. Dios no ha decretado la salvación por la limosna, pues los pobres estarían excluídos de ella; ni por el ayuno, imposible para los enfermizos; ni por la ciencia y la sabiduría: ¿qué sería, en tal caso, de los ignorantes y de los pobres de espíritu?; ni por la virginidad: ¿qué sería de las personas casadas?; ni por la pobreza: ¿qué sería de los ricos? Tantos pretextos, tantas exclusiones. Pero el amor es nuestro, depende de nosotros,

Man saw by love of God which possible to

(1) *Medit. XLIX*, t. I, p. 366-371. — *Medit. VIII*, t. I, p. 44.

es común á todo estado, á toda edad, á todo sexo: ni las enfermedades, ni la pobreza ni la vejez impiden á nadie que ame. Cristo ha promulgado para todos la nueva ley, la ley del amor (1). Dios debe ser, pues, en opinión de Diego de Estella, el único objeto del amor: tal es el grito de toda la naturaleza. Todas las criaturas, Señor, me dicen que te ame; cada una tiene su lenguaje para publicar tu grandeza y tu bondad. La belleza de los cielos, la claridad del sol y de la luna, los fulgores de las estrellas y de los planetas, las corrientes de los ríos, el verdor de los campos, el brillo y la diversidad de las flores, todo cuanto han producido tus manos divinas, ¡oh Dios de mi corazón, Esposo de mi alma! todo esto me incita á amarte. Todo lo que veo me incita á tu amor, y me reprende cuando no te amo. No puedo abrir los ojos sin advertir testimonios de tu sabiduría, ni los oídos sin escuchar los testimonios de tu bondad: todo lo que has hecho. Señor, me dice quién eres. La creación entera revela tu amor; la Escritura, hablando de ella, dice que el espíritu de Dios flotaba sobre las aguas: el amor divino flota por encima de todas las cosas, gobernándolas con su dulce ley. Todo emana de este vivo manantial. Da belleza á todo lo existente, y si la vista de nuestra alma no estuviese obscurecida por las nubes de las pasiones y del amor propio, lo primero que la sorprendería en la creación sería el amor del Creador. Si la tierra me sustenta y me nutre, el amor es el buen jardinero que se lo encomendó al crearla. Si el aire me refresca y me permite respirar, el amor es

(1) *Medit. LIX*, t. II, p. 70-72. — *Medit. XXV*, t. I, p. 170-171. — *Medit. XLIII*, p. 315. — *Medit. XLIV*, p. 324-329. — *Medit. LI*, t. II, p. 5.

quien se lo ha ordenado. Si el agua nos es útil, nos suministra sus peces y corre impetuosamente hacia el mar de donde ha salido, es para obedecer al mandato del amor. Si el fuego da su calor, el cielo su luz y sus influencias para producir en la tierra diversas sustancias, todo esto es para mi uso, para el uso del único amigo que el amor se ha procurado en la tierra. ¿Qué son, oh Dios mío, los elementos, los pájaros, los animales, los cielos y los planetas, sino carbones ardientes con los cuales incendias nuestros corazones? ¿Qué son el sol, la luna, los cielos y la tierra sino joyeles que tus manos esparcen para darnos á conocer tu amor? Cada mañana, oh alma mía, hallas el universo entero que te aguarda para servirte, y para que en cambio pagues en su nombre la deuda de libre amor que únicamente debes á tu creador y al suyo. Todas las cosas te excitan á amarle, todas te piden cumplir con su obligación. La voz universal de la creación te invita á ello, y proclama su majestad, su belleza y su grandiosidad. Los cielos, Señor, cuentan tu gloria, el firmamento anuncia las obras de tus manos y los hombres no pueden excusarse de oirlo. El cielo silencioso manifiesta tu gloria, y nos enseña cuál será la mansión de los elegidos, puesto que descubres ya tantas maravillas á ojos mortales. ¡Qué riqueza la tuya, tú, que te sirves de luces tan ricas! ¿Qué arte ha logrado producir un trabajo tan exquisito, una claridad tan viva, influencias tan diversas, movimientos tan variados, sin error alguno? Tiene razón Job al preguntar: *¿Quién contará el orden de los cielos y explicará sus movimientos?* ¡Oh corazón mío entorpecido, cómo el deseo de contemplar tanta

grandeza te levanta hasta las mansiones celestes! ¡Cuán grande es la casa del Señor, cuán vasto el lugar donde reside! Contemplaré los cielos, obra de sus manos, y la luna y las estrellas que ha creado. Sí, todo lo que veo ¡oh Dios! me ordena amarte. Y en mí mismo encuentro nuevo motivo cuando me vuelvo hacia este ínfimo mundo, que es el hombre, y sumerjo mis miradas en mi alma. Oigo al salmista que dice: *En mí conozco tu ciencia admirable.* Del conocimiento de mí mismo paso al de tu profunda sabiduría. Por esto el profeta Isaías dice á los pecadores: «Volveos hacia vuestro corazón, malvados. En vosotros mismos veréis quién es vuestro Dios.»

Sí, es contrario á la naturaleza no amar á ese Dios creador y providencial. El bruto se muestra agradecido al beneficio; únicamente el hombre rehusa á su Dueño la obediencia y el amor; sólo la criatura racional se revuelve contra su Dios. Ha nacido para mandar á las bestias, ¡y las bestias le enseñan su deber de amor y de gratitud (1)! ¿Qué digo? La misma naturaleza inanimada se lo indica. Si un pintor hubiese trazado en la tela una figura hermosísima, á la cual hubiese podido comunicar vida y sentimiento para verse y conocer á su autor, ¿cuánto no le amaría aquella figura? ¿Qué hará, sino querer, bendecir, glorificar y honrar á aquel que la hubiese hecho tan bella, tan admirable y tan admirada? ¿No pasaría día y noche ocupada en darle gracias? ¡Y tú, alma mía,

(1) *Medit. LXXI*, t. II, p. 173.— *Medit. LX*, t. II, p. 81-82: O hombre! pregunta á los brutos irracionales, que ellos te enseñarán: sé discípulo de las bestias, tú que fuiste criado señor de ellas.— *Meditacion XX*, t. I, p. 104.

que no sólo eres obra de un pintor maravilloso, sino su propia imagen, tú no le bendecirás, no le amarás sin cesar (1)! Es tu más fiel amigo, tu libertador, tu amparo, tu refugio, tu último fin y «como el pan que te dará hartura»; es la belleza incorruptible, eterna, belleza que no se extingue como la flor efímera de la hermosura terrestre. Es la bondad, el soberano bien: si el bien es el objeto de la voluntad ¿por qué mi corazón no te amaría con todas sus fuerzas, oh Dios mío? Cuando amamos el mal, no lo amamos como tal, sino porque bajo la engañosa corteza del bien seduce nuestra voluntad, que de otro modo se apartaría de él con horror (2). Pero Dios es el bien por esencia. Su bondad no hace excepción de personas, se extiende hasta á los infieles y los enemigos de su ley: el sol brilla para los malos y para los buenos. Sintió piedad del ladrón en la Cruz, no despreció á la pecadora abrazada á sus pies, no apartó la vista de la mujer adúltera. Ama á sus criaturas; fué el primero en amarlas, de toda eternidad; el amor llama al amor y sólo con amor se paga. En fin, es preciso amarle por sus obras, por él, por nosotros, porque es Creador, porque es Dios, porque es nuestro. Nosotros nos amamos, amamos lo que es nuestro: Dios se ha hecho nuestro por medio de Jesucristo.

¿Pero qué significa amar á Dios? Distingamos entre el fin y los medios del amor. La mayor injuria

(1) *Medit. XXXIV*, t. I, p. 249-250. — Una reminiscencia de esta comparación pudo dar á san Francisco de Sales la idea de la alegoría célebre de la estatua, aunque empleada en otro sentido.

(2) *Medit. IV*, t. I, p. 19. Tesis del todo platónica; es la que Sócrates sostiene en el *Gorgias* contra Polus.

que puede hacerse á Dios es amar sus dones más que á él mismo. La esposa ofende á su esposo cuando prefiere á su persona las alhajas y las pedrerías que le regala. Si no sois un esclavo, un vil mercenario, amad á Dios por él mismo, buscadlo sólo á él, contentaos con él únicamente «por ávido que seáis». Si un hijo obedeciese á su padre, no porque es su padre ni por piedad filial, sino para asegurarse su herencia, merecería que le desheredasen en provecho de aquel que hubiese cumplido su deber desinteresadamente. La herencia del hombre es la vida eterna: aquel que aspire no á Dios, sino á la recompensa que Dios concede, será desheredado. «Que si, por imposible, podía gustar yo la gloria de los elegidos con la contemplación de la divina esencia, habiéndote ofendido, ó arder en el infierno sufriendo todas las penas de los condenados, estando á bien contigo, preferiría ser torturado en lo más profundo de la gehena poseyendo tu gracia, que gozar de tu gloria habiéndola ofendido. Mi gloria es que tú estés satisfecho de mí; mi infierno, que estés descontento. Concédeme tu gracia y haz de mí cuanto quieras. Dame tu santo amor y dispón de mí á tu voluntad: si ella es que sufra todos los tormentos del infierno, estaré en el infierno como en el paraíso, puesto que en él te serviré y cumpliré tu voluntad. Si me causa horror esa mansión maldita, no es tanto por los castigos que encierra, sino porque sé que sus habitantes son tus enemigos; si aspiro á la dicha eterna y á la gloria de los cielos, es menos para mi satisfacción y goce personal, que porque sé que los elegidos son tus amigos y que jamás han de ofenderte. El único deseo de mi alma es no ofenderte nunca, perseverar sin cesar en tu santo amor.»

¿No excede esto las fuerzas humanas? No, Dios no exige lo imposible. Nos manda amarlo con todo nuestro poder, con todo nuestro corazón; pero si se nos prohibe ofenderle nunca (precepto negativo), no nos está vedado amarle siempre y continuamente (precepto positivo). Dios sólo nos obliga á amarle más que á todo lo del mundo sin excepción, á tener su amor en mayor estima y en más alto precio que todo lo demás. No nos prohibe las demás afecciones ni tampoco llorar su pérdida. El vasallo ama á su señor, lo cual no le impide querer á un compañero, y aun le afectará más la muerte de éste que la de su señor; y, sin embargo, estima más la amistad de su señor que la de su compañero, pone los mayores cuidados en conservarla, teme más verse privado de ella, y si no tuviese otro remedio que escoger, antes preferiría disgustar á su compañero que á su señor. Así sucede con el amor de Dios y el de nuestros semejantes. Aquel que hace bastante caso del primero para sacrificarle, si es necesario, cualquier afección humana, éste ama verdaderamente á Dios sobre todas las cosas y cumple la ley (1).

other affections forbidden

* * *

De los tres autores de que acabamos de hacer mención, ninguno ha compuesto un tratado completo del amor de Dios; pero suministran los elementos y suplen uno con otro las lagunas que presentan cada cual por su lado. Ni Juan de los Angeles ni Malón de Chaide

(1) *Medit. L*, t. I, p. 374-378. — *Medit. LV*, t. II, p. 36.

deben colocarse entre las fuentes en que bebió san Francisco de Sales y que él mismo indicó: menos analista en psicología que el primero, no tan inclinado á la metafísica como el segundo, las habría gustado menos que lo hizo Diego de Estella. Entre su *Tratado del amor de Dios* y las *Meditaciones* de éste, existen, en efecto, analogías explicables por la comunidad del asunto y por las reminiscencias que debió dejar en su espíritu la lectura del autor español.

Ni uno ni otro son filósofos; repiten la doctrina de la Iglesia, pero Diego de Estella se extiende mucho más sobre la prueba de la existencia de Dios por las causas finales. Su psicología, como la de Malón de Chaide (pues todo místico es psicólogo en mayor ó menor grado), en la cual vuelve á encontrarse la doble influencia de Aristóteles y de santo Tomás, tiene algún color de animismo. Ya se ha visto cómo Diego de Estella habla del alma, principio vital que *informa* y vivifica el cuerpo. Francisco de Sales dice por su parte: «Sólo tenemos un alma, Teótimo, la cual es indivisible; pero en esta alma existen diversos grados de perfección, pues es viva, sensible y racional, y según estos diversos grados posee también diversidad de propiedades y de inclinaciones, las cuales le inducen al apartamiento ó á la unión de las cosas... Ahora bien: esta inclinación no procede de ningún conocimiento... sino tan sólo de una propiedad oculta y secreta... en segundo lugar, poseemos el apetito sensitivo... Por último, mientras somos razonables, tenemos voluntad...» Véase otro pasaje en que el alma se presenta manifiestamente como el principio de la vida: «Cuando el ardor del santo amor

es grande, da tantos asaltos al corazón, lo hiere tan á menudo, le causa tantas languideces, le funde tan extraordinariamente, provoca en él tantos éxtasis y arrobamientos tan frecuentes, que por este medio el alma, casi ocupada del todo en Dios, no pudiendo dedicar bastante asistencia á la naturaleza para hacer la digestión y la nutrición convenientes, las fuerzas animales y vitales empiezan á desaparecer poco á poco, la vida se acorta y llega el trance postrero (1).»

En cuanto á las facultades, ambos las consideran del mismo modo, dando la preeminencia á la voluntad, porque su objeto es el bien. La voluntad es libre, el libre albedrío no perece por la gracia; es propiamente la libertad de amar; el amor es el origen de todas las demás pasiones; él las hace buenas ó malas; «da actividad á todo lo demás» comenzando por la voluntad. «La voluntad gobierna las demás facultades del espíritu humano; pero á su vez está gobernada por su amor, que la hace tal como es. Ahora bien: entre todos los amores el de Dios tiene el cetro, y de tal modo posee la autoridad de mandar inseparablemente unida y propia de su naturaleza, que si no es el dueño, incontinenti cesa de existir y perece.» El amor es algo más que un sentimiento pasivo, es un acto, «un movimiento» determinado por la primera emoción que el bien suscita en la voluntad y termina con la unión espiritual con Dios (2).» Aquí el obispo de Ginebra se aproxima por un instante á Juan de los Angeles y á Malón de Chaide más que á Estella; este último, no

The total governs the human about itself governs love.

(1) Libro I, cap. XI, t. I, p. 42-43. — Libro VII, cap. V, t. II, p. 41.
(2) Libro I, cap. VI, t. I, p. 18; cap. VII, p. 20; cap. III, p. 8; cap. X, p. 33. — Libro II, cap. XII, p. 114; cap. XV, p. 125.

tan metódico ni tan completo, no se propone por otra parte, como Francisco de Sales, «representar la historia del nacimiento, del progreso, de la decadencia, de las operaciones, propiedades, ventajas y excelencias del amor divino.» Así, no hay que maravillarse de la ausencia en él de un desarrollo que es considerable en Francisco de Sales, el que concierne á los grados de la oración mística, bajo la manifiesta inspiración de santa Teresa y de Juan de Jesús María. Meditación, contemplación, recogimiento, quietud, derramamiento del alma en Dios, unión, arrobamiento, éxtasis, el director de Mme. de Chantal recorre y describe todas las estaciones de la vida interior. Su libro, bajo apariencia de tratado, sólo es en el fondo una obra de dirección compuesta expresamente para las religiosas de la Visitación y á instancias de su fundadora. Escrita, como él mismo declara, «ingenua y sencillamente, sin arte y sin compostura», no tiene nada de escolástica y por este concepto es de la misma familia que las *Meditaciones* españolas; pero en éstas se ve á veces más investigación, menos gracioso abandono. El buen obispo de Ginebra no posee la elocuencia de Estella; no propende tampoco á ella; sencillo siempre, ingenuo, evita la monotonía inseparable del tono sostenido sin descanso. Sin tener nada de la vehemencia de santa Teresa, la recuerda por la naturalidad y fortuna de las comparaciones; la que prefiere para pintar los inocentes amores del alma y de Dios, es la de la criaturita unida al pecho nutritivo, abismada en el seno maternal.

En un punto coincide sin embargo con Estella y con Malón de Chaide: en el puro amor, en el amor

desinteresado de Dios. Dios, para él, como para ellos, es ante todo el soberano bien, el ser soberanamente amable; el amor, el principio de la vida espiritual, «la síntesis de toda la teología». El triunfo del amor, es ver la voluntad «indiferente», más bien dicho, «reducida y aniquilada en la voluntad de Dios.» Aquel que verdaderamente ama «condúcelo la divina voluntad como por un lazo amabilísimo; y adonde quiera que vaya la sigue: preferiría el infierno con la voluntad de Dios, que el paraíso sin ella. Sí, aun el infierno preferiría al paraíso si sabía que en aquél hubiese algo más de placer divino que en éste: de manera que si, por imaginación de cosa imposible, sabía que su condenación fuese más agradable á Dios que su salvación, dejaría de salvarse para correr á su condenación.» Reconócese aquí, no solamente el pensamiento, sino hasta el lenguaje de Estella. Sí, á Dios es á quien debemos amar y no á nosotros mismos, renunciando también al placer de amar. «Los jóvenes ruiseñores procuran cantar al principio para imitar á los mayores; pero una vez crecidos y llegados á maestros, cantan por el placer que les causan sus propios gorjeos... Así nuestros corazones, al principio de su devoción, aman á Dios para unirse á él, serle agradables, é imitarle en lo que nos ha amado eternamente; pero poco á poco, duchos y ejercitados en el santo amor, varían imperceptiblemente, y en lugar de amar á Dios para agradar á Dios, empiezan á amar por el placer que ellos mismos sienten en los ejercicios del santo amor; y en lugar de estar enamorados de Dios, se enamoran del amor que le profesan, se afeccionan á sus afecciones, y no gozan ya en Dios, sino en el placer

que sienten por su amor, contentándose con este amor, mientras que es propio suyo, está en su espíritu y de él procede; pues aunque este amor sagrado se llama amor de Dios, porque Dios es amado por aquél, no deja de ser nuestro, porque nosotros somos los amantes que amamos por aquél. Y este es el motivo del cambio; pues en lugar de amar este santo amor, porque tiende á Dios que es el amado, lo amamos porque procede de nosotros, que somos los amantes. Ahora bien: ¿quién no ve que haciéndolo así, no es ya Dios á quien buscamos, sino que volvemos á nosotros mismos, amando el amor en lugar de amar el bien amado... (1)?»

En modo alguno significa esto quietismo. Ni Francisco de Sales, ni los españoles de donde procede en cierto modo, despojan el alma de toda actividad para reducirla al estado de pasiva inercia (2), y prefiriendo hipotéticamente el infierno al paraíso, no hacen más que repetir la hipérbole metafórica de todos los santos y de todos los místicos cristianos: «Locura grande la de querer ser sabio de una sabiduría imposible», dice Francisco de Sales, para quien el amor de Dios no equivale ni al imposible esfuerzo de una ambición insensata ni sobre todo al egoísmo, como Diego de Estella, y verosímilmente según él, proclama muy alto que Dios no condena el amor del prójimo: «Quien todo lo dice no excluye nada, y, no obstante, un hom-

(1) Libro IX, cap. X, t. II, p. 149-150; cap. XV, p. 172; cap. IV, p. 130. — Véase Libro I, cap. III; Libro X, cap. III.

(2) La misma comparación de la estatua (Libro VI, cap. II, t. I, p. 348-350), sólo expresa el entero abandono á la voluntad de Dios y la quietud perfecta del alma, pero no suprime la conciencia ni el pensamiento.

The love of God not incompatible with the love of other objects.

bre no dejará de ser todo de Dios, todo de su padre, todo de su madre, todo del príncipe, todo de la república, todo de sus amigos, de manera que siendo todo en cada uno, será también todo de todos. Ahora bien, esto es así mientras el deber por el cual el hombre es todo de unos, no es contrario al deber por el cual es todo de los otros. El hombre se da todo por el amor y se da todo cuanto ama: está, pues, soberanamente entregado á Dios, cuando ama soberanamente su divina bondad. Y cuando se ha entregado de este modo, no puede amar nada que sea susceptible de apartar su corazón de Dios. Jamás amor alguno puede apartar nuestros corazones de Dios sino aquel amor que le es contrario. Sara no se enfada de ver á Ismael junto al pequeño Isaac, mientras no le ofenda ni zahiera; la divina bondad no se ofende al ver en nosotros diferentes amores al par del suyo, mientras conserven hacia él la reverencia y sumisión que le es debida... Hago homenaje al príncipe soberano, y también lo hago al subalterno; consagro, pues, al uno y al otro toda mi fidelidad, y, con todo, no se la concedo totalmente; pues en la que presto al soberano, no excluyo la del subalterno, y en la del subalterno no comprendo la del soberano... Jacob ama á Dios como á su Dios sobre todas las cosas y más que á sí mismo; ama á Raquel como á su mujer, sobre todas las demás mujeres y como á sí mismo. Y uno de los amores no es contrario al otro, puesto que el de Raquel no viola los privilegios y ventajas soberanas del de Dios. »

The Group of Santa Teresa.

CAPÍTULO TERCERO

Juan de Ávila

Menos dogmático que los escritores á continuación de los cuales lo estudiamos, más espontáneo en la expresión de su catolicismo místico, Diego de Estella, en quien Francisco de Sales, heredero del misticismo español, reconoció la señal de familia, es como la transición al grupo de santa Teresa. He indicado ya los motivos de esta división. No quiero decir que todos los personajes comprendidos bajo esta denominación, algo vaga tal vez, sostengan entre sí relaciones de maestro á discípulo, vínculos de filiación directa é ininterrumpida; entiendo solamente que hay aquí posibilidad de escoger y de conservar un hilo que les une entre sí como los anillos de una cadena. Aunque propiamente hablando, santa Teresa no tuvo maestros, en el sentido que se da á esta palabra en la escuela, consultó no obstante á Juan de Avila, que estuvo encargado del examen de una de sus obras; mantuvo correspondencia con Luis de Granada, que es en ciertos respectos discípulo de Juan de Ávila;

sus obras las editó Luis de León, quien sin haberla visto jamás, se nutrió hasta el fin de su vida de la esencia de sus escritos después de haber saboreado los de Luis de Granada; y en cuanto á Juan de la Cruz, Jerónimo Gracián y otros, son manifiestamente sus coadjutores y herederos. Después de ellos, continúa el mismo movimiento místico, pero modificándose en razón de circunstancias que tendremos ocasión de apreciar, bajo la inspiración primitiva, aunque alterada, de la reformadora del Carmelo.

Empezaremos, pues, por Juan de Ávila.

Nació este místico el año 1500, de una familia que gozaba gran predicamento en Almodóvar del Campo, en el arzobispado de Toledo. Llevó á cabo sus estudios en la célebre Universidad de Alcalá, que acababa de fundar Cisneros, y tuvo por maestro de filosofía al P. Domingo de Soto, de gran reputación entonces por sus Comentarios sobre santo Tomás. Ordenado sacerdote, favoreció la enseñanza de la teología y hasta de la filosofía en las principales ciudades de Andalucía, particularmente en Córdoba. A él también se debe la institución de un colegio de clérigos en Baeza, que fué el origen de la Academia de este nombre. Pero por vocación era especialmente director de conciencias y predicador: sus cartas de dirección constituyen una parte considerable de sus obras y se le designó con el nombre de *el Apóstol de Andalucía*. No pudo, sin embargo, sustraerse á la desconfianza de los Inquisidores; interrogado en 1534, se justificó y más adelante se le comisionó para el

examen de los errores de Magdalena de la Cruz y de las doctrinas de santa Teresa.

Con todo, si hay que dar crédito á Llorente, una de sus obras figuró todavía en el índice en 1559, fecha siniestra de los primeros «autos de fe» de protestantes. Murió el 10 de Mayo de 1569 (1).

Como sermonero, sólo podemos apreciarle por analogía y por algunas de sus cartas, que son, como observa Ticknor con bastante precisión, verdaderos sermones. Denotan una elocuencia viva y natural, una facilidad de palabra algo difusa á veces, pero tomando su origen en la emoción interior y la fuerza de la convicción; movimiento, imágenes, obscuridad con frecuencia y algunos dejos de mal gusto. Imagino que Juan de Ávila no escribía sus sermones y hablaba, como Fénelon quería, de la abundancia del corazón. La respuesta que, según se afirma, dió á un predicador que le pedía consejos, obedece á este espíritu: «Lo mejor es amar mucho á Jesucristo.»

Como escritor religioso y director de conciencias, nos es perfectamente conocido por sus numerosos escritos. No deseo entrar, á propósito de cada uno de ellos, en un análisis plagado de repeticiones. Buscar en qué espíritu fueron compuestos, cómo y en qué medida el misticismo aparece en ellos, es el único fin que puedo proponerme y el único resultado que puede interesar al lector: el estudio del tratado *Audi, filia*, y de la correspondencia nos conducirá á ello más directamente, suministrándonos rasgos esenciales que

(1) *Vida y virtudes del venerable Varón el maestro Juan de Ávila*, edición cit. t. I, p. 32-37. — Llorente. *Historia de la Inquisición*, t. II, p. 7 y 123. — *Bibl. eccl. Aub. Miræi*, 1649, cap. LXXXVIII, p. 82.

confirmarán, sin añadir nada, las indicaciones recogidas en el resto de estas voluminosas obras (1). La correspondencia, en efecto, es del todo espiritual; el *Audi, filia*, sólo era, al principio, una carta más larga que las demás, una exhortación y un memento dirigidos á una joven llamada Sancha de Carrillo, hija de don Luis Fernández de Córdoba. A punto de dirigirse á la Corte en calidad de dama de honor de la reina, renunció de pronto al mundo, y suplicó á Juan de Avila, que no era ajeno á esta resolución, que la sostuviese en la nueva senda que acababa de emprender (2). No poseemos la redacción primitiva; la obra, tal como está á nuestra vista, fué retocada por el autor y ha recibido ampliaciones que han ensanchado el cuadro original.

(1) He aquí la lista:

I. *Reglas de gran utilidad para marchar por el camino del Señor* (en número de treinta y dos);

II. *Diez preceptos más de la misma naturaleza;*

III. *Instrucciones á un joven para avanzar por el camino del espíritu;*

IV. *Explicación de las palabras de Cristo en la montaña: «Beati pauperes spiritu»;*

V. Traducción en verso del himno *Pange, lingua*, seguido de otro igualmente traducido;

VI. Trece tratados sobre las fiestas de la Virgen y de San José;

VII. Cinco tratados sobre la venida del Espíritu Santo á nuestras almas;

VIII. Veintisiete tratados sobre el amor de Dios y el sacramento de la Eucaristía;

IX. Cuatro libros de cartas á personas de todas condiciones (en conjunto 195 cartas), publicadas por primera vez en 1569;

X. En fin, el más importante de todos, el tratado *Audi, filia*, en 113 capítulos, precedido de un prólogo al lector. Publicóse por primera vez en 1556.

(2) *Vida y Virtudes*, etc., t. I, p. 124 y siguientes.

La idea cristiana, parecida en esto á toda idea de que se apodera la actividad del espíritu humano, no ha podido escapar enteramente, á pesar de la fórmula rigurosa del dogma, á la acción de los tiempos y de los medios. Una en su fondo, variada en sus manifestaciones, inmutable, no inmóvil, ha revestido diversas formas y caracteres particulares según las épocas y las circunstancias. En España, sobre todo en el siglo XVI, constituyó el catolicismo místico; desarrollóse en este sentido, en esa natural corriente arrastró las almas, unas á sabiendas, otras inconscientemente, éstas con arranque impetuoso, aquéllas suave y serenamente. La doctrina de la renunciación, del amor de Dios y del menosprecio de la tierra, no es el misticismo, pero puede conducir á él, según las tendencias de cada cual, la aplicación que haga de ella y la extensión que le dé; la de Juan de Ávila es: huir del mundo y entregarse á Dios, menos por horror del mundo que por amor á Dios; esta es toda su enseñanza, lo mismo que el alcance de su comentario sobre el versículo: «*Escucha, hija mía, observa y presta atención: olvida tu pueblo y la casa de tu padre, y el rey concebirá amor por tu belleza* (1).»

La vida más perfecta y que mejor permite á la criatura cumplir su destino, es la vida consagrada á Dios, la del sacerdote ó la del monje. El error y el pecado se insinúan en el alma por tantas puertas, que sólo se les evita huyendo del mundo, sus lazos y sus seducciones. Es preciso, pues, cerrar los oídos «al lenguaje del mundo», pérfido y mentiroso. El falso

(1) Salmo XLIV, v. 12, 13.

honor nos extravía; el respeto humano nos impide comprender aun las verdades que la razón nos enseñaría en defecto de la fe: que únicamente el bien es un fin digno del hombre, que el hombre debe merecer, que el testimonio de la conciencia debe hablar más alto que la voz del mundo; que los honores y las dignidades, aun desde el punto de vista de la sabiduría humana, sólo pueden servir de medio, no de fin. Unicamente la virtud es grande, bella y verdadera. El «lenguaje de la carne» no es menos temible: la vida de la carne es la vida del cuerpo, pero también la muerte del alma; la castidad es un don de Dios, y la virginidad la más excelente de las condiciones. Dios es el esposo de las almas, pero un esposo celoso. Las tentaciones del mundo y de la carne no son las únicas; el «lenguaje del demonio» múltiple como sus añagazas, infunde en el alma ora el orgullo, ora, por un brusco retroceso, la desesperación (1). Esta observación profunda y verdadera, denota en Juan de Avila un gran conocimiento de la naturaleza humana.

¿Qué conviene, pues, escuchar? ¿A qué palabra hay que abrir el corazón? A la de la fe. Tal es el sentido del precepto *Audi, filia*. La fe es el fundamento de la vida espiritual; ella nos justifica y nos salva; contiene en sí más que la verdad que nos induciría á recibirla, la belleza que nos induce á amarla. La amamos porque es bella, creemos porque amamos. Creer, he aquí el primer homenaje que podemos ofrecer á Dios, el único digno de él, y el único medio de comprenderle.

(1) *Obras del venerable Maestro Juan de Avila*, Madrid, 1759-1760. *Tratado sobre el verso: Audi, filia*, t. III, cap. 2-4, 5-16, 17-29, 69, 105. — Véase *Epistolario*, libro I, carta 17.

La verdad de la fe católica está demostrada por los mártires que la confesaron, por la moral del Evangelio, la más pura que es posible encontrar, por los milagros, por la conversión de los pecadores alumbrados por la gracia, por la bondad de Dios que colma de favores á las gentes de bien. Hay quienes rehusan creer, porque las verdades que la fe revela son al mismo tiempo tan altas, cuando se trata de la majestad divina, y tan bajas cuando se refieren á la humildad de un Dios hecho hombre y crucificado, que rechazan las primeras como superiores á toda comprensión, y las segundas como indignas de la divinidad. ¿Pero es razonable pretender que la criatura debe igualar al Creador en sabiduría y en inteligencia? «Lo infinito es incomprensible á lo finito» y «si nuestro entendimiento podía concebir la infinidad de Dios, sería Dios, pues sería infinito.» Dios es la suprema bondad, y como la bondad no es solitaria, hay tres personas en la unidad de la esencia divina: como no es estéril ni avara, tiende á comunicarse comunicando sus bienes; he aquí el porqué de la creación y la explicación de la Trinidad. Si no se la comprende, es prueba que es «cosa de Dios» por su misma incomprensibilidad. Si no se admite que un Dios se humille hasta el punto de vivir pobre y de morir en una cruz de la muerte de los esclavos, es que se desconoce el amor de Dios para los hombres, amor que tiene su origen «no en sus méritos, sino en su bondad (1).»

¿A qué esta larga apología de la fe, de los milagros,

(1) *Ob. cit.*, cap. 31, 39, 40.

estas respuestas á objeciones que sin duda la penitente de Juan de Ávila nunca le hiciera? Una joven que, con corazón alegre, renuncia á las ilusiones del mundo antes que la experiencia le haya demostrado que verdaderamente son ilusiones, á las alegrías de la vida antes de haberlas conocido, *cree* y no necesita que se le demuestre la verdad de una creencia por la cual lo ha sacrificado todo. Hay en esto evidentes señales de una preocupación ajena al objeto primitivo de esta obra. Aunque data de las mocedades del autor, que debió componerla por los años 1529 ó 1530, y aunque en esa época los primeros escritos de Lutero hubiesen ya dado que hablar de la Reforma en España, sin embargo es verosímil que esta parte ocupaba mucho menos sitio en la primera redacción. Después, Juan de Ávila asistió á las tentativas del protestantismo para implantarse en España; no pudo desconocer que, por otra parte, amenazaba aquél con serios peligros á la Iglesia católica; él mismo se vió molestado por el Santo Oficio, y la primera publicación de su tratado tuvo lugar sin anuencia suya, con numerosas incorrecciones. Tan poderosos motivos indujéronle sin duda á consagrar el mayor cuidado en la edición que terminó *á pesar suyo* (1), veintisiete años después de haberla compuesto y cuando la muerte había arrebatado ya al mundo á aquella á quien primero la dedicó. De aquí la parte apologética de la obra; de aquí aquellas frecuentes alusiones á la herejía del tiempo, y la profusa interpretación de las Escrituras. Nadie, excepto la Iglesia romana, «cuyo Pon-

(1) *Ob. cit.*, t. III. *Prólogo del autor al christiano lector.*

tífice romano es el jefe», tiene derecho ni ciencia suficiente para explicarlas; arrogarse este privilegio es indicio de insoportable orgullo, y éste el que, junto con la carne, extravió á Lutero (1).

Después de esta digresión, impuesta por la conciencia del autor y también por las necesidades de la época, vuélvese al objeto directo de la obra, y la inspiración mística acentúase cada vez más.

Perder la fe es la mayor de las desdichas, porque es perder el amor; penetrar en los senderos de la infidelidad es el mayor de los crímenes, porque supone ofender la bondad y el amor de Dios por los hombres. La fe da la salvación, pero unida al amor; ó más bien es el amor mismo, pues procede de él, como el efecto de la causa: Magdalena fué perdonada porque creyó, y creyó porque amaba. El amor es superior á la fe, porque se une á la voluntad, con la cual los místicos tienen costumbre de confundirla, y porque la voluntad es superior al entendimiento; es la psicología del misticismo cristiano. La vida de los cristianos debe ser un testimonio de la verdad del cristianismo, y este testimonio sólo es valedero mientras los fieles cumplen la palabra del Cristo á su Padre: «Sean todos una sola cosa, como tú eres en mí, y yo en ti, á fin de que estén reunidos en nosotros.» La gran ley, en efecto, es la de caridad y de amor: amar, es cumplir la ley; amar, es vivir. Un alma sin amor parece un cuerpo sin alma; es muerta (2).

Pero las criaturas no pueden saciar este apetito del

(1) *Ob. cit.*, t. III, cap. XLVI-XLIX, *passim*.

(2) *Id.*, *ibid.*, cap. XLVIII, XLIV, XXXIV. — *Epistolario*, carta 17, t. VIII, p. 72 y sig. — *Tratado I del amor de Dios*, t. V, p. 15, 17, 22.

alma, ni el mundo contentar tan ardientes deseos; las criaturas son imperfectas y limitadas, el mundo engañador y malo. Del infinito está hambrienta el alma y sólo á Dios desea con ansia, pues Dios es el soberano amor. — «¡Oh, abismo de amor, océano de amor sin fondo y sin límites! ¿no podemos creernos más ricos que todos los reyes de la tierra cuando tenemos la dicha de que nos améis?» ¿Cómo reconocer tantos beneficios? Amándonos á nosotros mismos. ¿Y cómo alcanzar el fin del hombre, es decir, asemejarse á Jesucristo, más aún, unirse á Dios? Por el amor, que es el móvil de toda criatura, como la unión divina es el fin (1). Tales son los sentimientos de que se nutre Juan de Avila y cuya expresión reproduce sin cesar, siempre con acento conmovido, á veces con rara mezcla de imágenes y dudoso gusto. Citaré un ejemplo: «¡Oh amor, oh fuego, oh llamas cuyo ardor y heridas abrasan y penetran de tal manera los corazones, hechos al parecer de hielo, que se cambian todos en amor, ¡cuán dulces y agradables sois...! ¡Oh, Señor! cuyo amor, dulzura, bondad, belleza y clemencia no tienen límites, embriagadnos, abrasadnos y heridnos con este vino tan delicioso, este fuego tan dulce, este dardo tan penetrante de vuestro divino amor. Vuestra cruz es como la madera de un arco cuya cuerda son vuestros brazos extendidos, de donde vuestro amor, como una flecha, ha atravesado de tal modo mi corazón, que sólo la muerte es capaz de curar tan grande y tan feliz herida». Esta impaciencia de la muerte es familiar á todos los místicos, pero no todos la expresan con la misma reserva.

(1) *Ob. cit., Tratados del amor de Dios y Avisos*, passim.

Después del comentario de la primera palabra del versículo *Audi*, viene el del segundo, *Vide*. ¿A qué objetos hay que prestar atención? ¿á las cosas de este mundo? No, á las del alma, para estudiarse y conocerse á sí mismo. Los que tienen la experiencia de esta clase de cosas, saben que cuanto más se cierran los ojos del cuerpo á los objetos exteriores, mejor se ve con los del alma las cosas interiores, cuya vista es agradabilísima y en extremo útil... Es preciso ante todo mirar en sí mismo para conocerse, «pues no hay peor error que engañarse sobre su propia naturaleza y creerse diferente de lo que uno es.» Aquí se toca muy de cerca la filosofía, pero se concibe que Juan de Avila sólo haya tratado esta importante cuestión del conocimiento de sí mismo desde un punto de vista exclusivamente cristiano; no lo entiende de otro modo; no cita ningún sistema de la antigüedad; limítase á recordar que algunos filósofos paganos se arrancaban los ojos para recogerse mejor en la observación interior. Otro tanto había dicho ya Porfirio (1). La joven para quien escribía y después la mayoría de sus lectores, no habrían comprendido más. Pero si no habla de Sócrates ni de su escuela, sigue sus preceptos é inconscientemente según todas las apariencias; y lo más notable es que se apoya sobre pensamientos de los libros santos que son en cierto modo los de la doctrina socrática. *Abrid los ojos* es la traducción cristiana del Γνῶθι σέαυτόν. Sin buscar aquí la huella de un principio filosófico, puede notarse cuando menos una asombrosa coincidencia entre el sentimiento reli-

(1) *De la Abstinencia*, libro I, cap. XL, XLI.

gioso y la razón. En ambos lados, se parte de un mismo punto, y, considerándolo de una manera general, se alcanza el mismo resultado, puesto que se trata de elevarse del conocimiento de sí mismo al conocimiento de Dios (pronto veremos que ésta es también la marcha seguida por Juan de Ávila). ¿No es esto acaso lo que dijeron Sócrates y Descartes? El sentimiento y la razón no son, pues, del todo contrarios; la filosofía y la fe pueden coincidir en el punto de partida, en los medios, y, por consiguiente, en el fin supremo.

Con todo eso, el místico va más lejos que el filósofo; el conocimiento del alma no sólo es el más importante, sino que no ha de existir otro; no solamente es preciso ver claro en sí mismo, sino que conviene desviar la vista del mundo exterior, porque es feo y malo. Verlo, equivale á estar ciego, pues impide la vista del alma sobre sí misma; significa extraviarse; el género humano se ha perdido por culpa de aquel que ha mirado la fruta prohibida y que habiéndola mirado la codició. «Extendamos un velo entre nosotros y toda cosa creada.» El precepto se interpreta así en sentido evidentemente místico. Por otra parte, si el hombre debe conocerse, es sobre todo para despreciarse; sólo se salvan los humildes, los que se emancipan de sí mismos lo propio que del mundo y que, persuadidos de su insignificancia, renuncian al amor propio, á la voluntad, único medio de escapar al orgullo: «Por el orgullo, el hombre es un animal parecido al demonio»; mas «por el conocimiento de su humildad, se parece á los ángeles fieles (1).» La visión íntima de nuestra

(1) *Ob. cit.*, cap. LVI, LVII, t. III, p. 310 y sig.

poquedad, nos permite elevarnos hasta el conocimiento de Dios. «Abrid los ojos que Dios os ha dado para verle, es decir, vuestro entendimiento, y contempladle á él solo, como una casta esposa sólo mira á su esposo.» Dios derrama en las almas así convencidas de su bajeza y desprendidas de sí mismas una iluminación tan viva, que entran por el desprecio de su insignificancia en la inteligencia de su propia grandeza.

De este modo se comprende que la criatura sólo existe en Dios; que no solamente nos ha dado el ser, sino el bienestar; que el único valor del hombre es el bien, es decir, el amor de Dios que es el bien infinito, y que, por consiguiente, el «malestar» es peor que el no ser: el pecador es menos que nada. De este modo se vuelve siempre al menosprecio de sí mismo, que conduce á la contemplación de las perfecciones divinas, perfecciones cuya infinita bondad y amor infinito son los más apreciables. Este conocimiento de Dios se resume, pues, en esto: después de haber concebido poderosamente el sentimiento del desprecio de sí mismo y haber penetrado en lo hondo del corazón, se levantan los ojos hacia el Señor, y todas las tinieblas desaparecen; el alma se inundará de celeste luz, con la cual verá que nada es por sí misma y que Dios lo es todo (1). Entonces se unirá á Dios, á ese Dios que

(1) *Ob. cit.*, cap. LXVII. «Y si el Señor es servido de os dar este conocimiento que deseais, sentireis que viene con vos una celestial lumbre y sentimiento en el ánima, con que, quitadas unas tinieblas, conoce y siente ningun bien, ni ser, ni fuerza haber en todo lo criado más de aquello que la bendita y graciosa voluntad de Dios ha querido dar y quiere conservar.» — Véase cap. LVI, LVII, LXV.

está presente en ella y en quien ella existe, vive y obra (1).

La más segura y hasta la única manera de avanzar en esta senda, es practicar sin descanso la oración y la meditación. Cuanto más se medita sobre la bondad de Dios, sobre su amor por los hombres, sobre su pasión y muerte, mejor se sentirá lo que es él y lo que es el hombre. Debemos tener siempre presente, sobre todo, el pensamiento de la muerte; conviene asimismo evocar sus imágenes visibles, el cuerpo en la tumba, los gusanos, el polvo y la ceniza, *desdichados restos* de que hubo de decir más adelante Bossuet que no tenían nombre, ¡ni siquiera el de cadáver! Mientras el cuerpo se deshace en polvo ¿qué será del alma? Es preciso que esta eterna cuestión del destino futuro sea del todo imperiosa, para que el mismo creyente no escape á ella, y que el dogma infalible que responde por él, no pueda sustraerle á tal pensamiento! No puede sacarse la menor utilidad del examen de la propia conciencia, relacionándolo con el propio é íntimo conocimiento; no dejando inadvertida falta alguna, se progresará en la humildad y en el temor, sobre todo en el amor de Dios. Aproximación curiosa con el estoicismo, que recomendaba y practicaba este examen de conciencia, testimonio Marco Aurelio: idéntico medio empleado para avanzar en el perfeccionamiento moral; aquí, en vista del amor desinteresado del deber; allí, en vista del amor divino.

(1) *Ob. cit.*, cap. LXIV. «Y de ahí en adelante sabed hacer presencia á Dios dentro de vos con toda reverencia, pues él está presentísimo á vos... y así podrá andar vuestra ánima unida con Dios...» «En él vivimos, y nos movemos, y tenemos ser.»

Prayer

En cuanto á la oración, es la condición esencial de la vida religiosa. Juan de Ávila recuerda en este respecto á Luis de Granada y á santa Teresa, al decir que la oración es una comunicación estrecha y familiar con Dios, una plática secreta é interior por cuyo medio el alma comunica con él, ya por su pensamiento, ya por sus ruegos, ya por sus acciones de gracias, ya por la contemplación, ya generalmente por todo lo que pasa en esta secreta plática. Quiere que el alma «conozca á Dios sin auxilio de la imaginación y sin palabras interiores ni exteriores (1);» y traza el papel de las facultades. Como que el sentimiento y la voluntad constituyen la más noble parte del hombre, deben emplearse en el servicio de Dios, y obedecerle: esto hace la voluntad aniquilándose ante la voluntad divina, y el entendimiento dejando de creer en sí mismo para no creer sino en Dios, que es la verdad: es preciso creer, aun sin comprender (2). «El corazón debe tomar en la oración más parte que el espíritu»: es necesario «abandonarse á Dios y dejarle obrar.» En general Juan de Ávila no pide al alma gran energía, sino sobre todo la paciencia, la esperanza y el amor. «El medio de llevar ventaja sobre el demonio consiste, más en la resolución de sufrir con paciencia, que en los esfuerzos para evitar el sufrimiento.» No permite, sin embargo, que se caiga en el exceso de la vida contemplativa; tiene en cuenta la acción en cierta medida; invita sin cesar á las buenas obras en las

(1) *Ob. cit.*, cap. LXX, p. 381. Véase cap. LX, LXIII, LXVIII, LXIX. *Epistol.* Carta á santa Teresa.

(2) «Creyendo sin entender.»

cuales no tolera soluciones de continuidad al amor del prójimo que no separa del amor de Dios (1). En fin, se esfuerza por salvar el libre albedrío, que parece haber sacrificado algo á la gracia, y que corre riesgo, por otra parte, en toda doctrina de desprendimiento y de abnegación de la voluntad. Después de haber trasladado estas palabras de san Pablo: *Dios opera en nosotros, como le place, quererlo y hacerlo,* añade que no debe creerse por esto que el libre albedrío del hombre no opera en las buenas obras; sería gran ignorancia y gran error. Esto significa que Dios opera el querer y la ejecución, porque es el principal agente en el alma del justificado, que mueve dulcemente el libre albedrío, lo hace obrar y cooperar con él. En este sentido dice san Pablo: *Nosotros somos los cooperadores de Dios.* Esto acontece en lo que nos excita y nos ayuda á dar libremente nuestro consentimiento á las buenas obras. Así el hombre opera en esto, ya que con su propia y libre voluntad quiere lo que quiere, y opera lo que opera, y de él depende dejar de hacerlo; pero Dios opera principalmente, pues produce la buena obra y ayuda al libre albedrío á producirla: á Dios únicamente se debe la gloria de uno y de otro. Puede decirse que Dios es el autor del bien, mejor que el alma por sí misma, no porque el alma no obre, sino porque lo hace en cuanto segunda causa y movida por Dios, principal y universal agente, del cual ha recibido el poder de obrar (2).

Juan de Avila se mantiene aquí á igual distancia de los reformados que de los futuros jansenistas y de

(1) *Ob. cit.*, cap. XXVII, XXX, XXXIV. *Epistol.*, t. VIII, p. 76.
(2) *Id. ibid.*, t. III, cap. LXVI, p. 361; cap. LXVII, p. 363.

ciertos místicos que llegan, por la negación ó el desprecio del libre albedrío, unos á la doctrina desesperante de la predestinación que España rechazó siempre y que no hubiera aceptado de manos de Lutero, otros á excesos igualmente perjudiciales para la moral y la fe. Quiere preservar al hombre de un doble escollo, el orgullo y la desesperación: protege los derechos de la libertad humana, pero teme que la criatura, capaz del bien, no se enorgullezca de este bien que puede hacer y no le concede libre albedrío sino en lo que es conciliable con un misticismo que se contenta con la renunciación y que se pasaría sin la voluntad, si la voluntad no fuese ante todo para él la facultad de amar. De ahí, si no me equivoco, este ensayo de explicación, que, aparte la tendencia mística de Juan de Ávila, no deja de tener alguna analogía con la doctrina designada bajo los nombres de «contemperación, suavidad, delectación victoriosa», y, por otra parte, con el pensamiento de Bossuet sobre el mismo asunto, cuando menos por el lado teológico, pues Juan de Avila no trata la cuestión como filósofo. Bossuet, que admite el libre albedrío, opina como Platón, como Leibnitz, que si es suficiente para hacer el mal, no lo es para producir el bien. El *defectus* está en nuestro fondo: «Nadie tiene de sí más que mentira y pecado», dice san Agustín: *el pecar de nosotros es, no de Dios*, dice Juan de Ávila. «Y, después de todo, añade el obispo de Meaux, ¿de qué se trata? Se trata de saber á quién hay que pedir la gracia de hacer el bien, á quién es preciso dar gracias cuando el bien se ha hecho; se trata de reconocer que Dios inclina á los corazones á todo bien por medios muy verdaderos y

eficaces, y confesar la necesidad de semejante auxilio, tanto en el comienzo de las buenas obras como en su perfecta realización; se trata de reconocer que la gracia que Dios concede con el tiempo, ha sido prevista, preparada, predestinada de toda eternidad; que esta predestinación es gratuita, observándola en su totalidad, y presupone en Dios una predilección especial para los elegidos (1).»

La vida interior supone el claustro; Dios no sufre partición; para conocerse y conocerle, es preciso recogerse; la oración exige el aislamiento del cuerpo como el del espíritu. Pero esta existencia tiene sus peligros, que derivan de su misma sublimidad. Vivir toda una vida ante el *yo* ó ante Dios; abismarse en el pensamiento de las propias miserias ó en las embriagueces de la contemplación; pasar de las tinieblas á la luz, de lo increado al ser, de la nada á todo ¡qué peligroso espejismo! ¡qué arrebato para la criatura, creerse ángel ó bestia! ¿Qué son esas sequedades de corazón, esa aridez de fe y de amor, esos desfallecimientos y mortales tristezas que sumen el alma en el aislamiento de la contemplación, sino la confesión involuntaria de los excesos de la renunciación y de la humildad, y una protesta inconsciente de la naturaleza humana? Juan de Ávila se esfuerza en precaver el alma contra estas pruebas; prohibe también, de acuerdo con Luis de Granada, entregarse á esas tristezas forzadas que no producen otro efecto que forzadas lágrimas, á la vez que reconoce con mucho sentido y verdad, que la doctrina cristiana no es «una doctrina estoica que

(1) V. *Memoria sobre la Biblioteca eclesiástica* y *Tratado del libre albedrío.*

condena las pasiones, aun las laudables (1).» No teme menos, por otro lado, los extravíos del orgullo, de esotro veneno de la vida espiritual; el orgullo, el amor propio, la buena opinión de sí mismo, todas las armas que el demonio esgrime contra nosotros. Pero detrás de esta explicación consagrada de las debilidades y de los tropiezos humanos ¡qué delicado análisis, qué profundo conocimiento del corazón y del claustro! Uno de los pasajes más curiosos del tratado *Audi filia* revela en Juan de Avila una preocupación constante de prudencia y madurez de juicio, á pesar de la tendencia instintiva que le arrastraba al misticismo. Después de hablar de los que se creyeron destinados á reformar la Iglesia y conducirla á la perfección primitiva ó á un estado todavía más perfecto, añade que otros han querido encontrar nuevos senderos y abreviar el camino para elevarse más pronto hasta Dios. Se han puesto bajo su amparo, abandonándose á él y dejándose conducir por su Espíritu de tal manera, que todos los movimientos de su corazón les parecían la luz y el instinto de Dios. Si no sentían ningún impulso, no se movían, ni aun para realizar buenas obras; si el impulso se dejaba sentir, aunque la obra fuese mala y contraria al mandamiento de Dios, no dejaban de llevarla á cabo, atribuyéndola á la inspiración divina y á la libertad del Espíritu Santo que les libraba de la obligación de obedecer los mandamientos de Dios, y pretendiendo amar á Dios tan verdaderamente, que á la vez que descuidaban sus mandamientos, no perdían por esto su amor.

(1) *Ob. cit.*, cap. LXXIV.

Pero la observación de la ley es inseparable del amor, y la ley está inscrita en la conciencia del justo (1). El misticismo español, por lo que concierne á sus más ilustres representantes, ha sabido preservarse, en el borde de la rápida pendiente, de los antiguos errores de los Begardos y de los Vaudenses; al parecer, repudia de antemano los de Molinos y de Mme. Guyon, al mismo tiempo que los refinamientos del misticismo degenerado de María de Agreda.

Otra puerta hay todavía abierta al error: la ambición de las cosas sobrenaturales, el deseo de las visiones y de las revelaciones. Juan de Ávila no las condena; reconoce que pueden proceder de la bondad de Dios y ser una gran ventaja para el alma. Pero como también pueden provenir del espíritu de tinieblas, es preciso un gran discernimiento, y sobre todo no buscarlas, pues á menudo sólo son peligrosas ilusiones sugeridas por el orgullo. ¿Aportan algún remedio á necesidades espirituales ó promueven alguna edificación notable? ¿nos vuelven más humildes? Tal es el medio de comprobar su veracidad (2). Importa también no ir demasiado lejos en el ejercicio de la oración y no llevar la contención de espíritu hasta la fatiga de la mente: «Debo advertiros, querida hija, que no hagáis esfuerzos excesivos para imprimir en vuestra imaginación la imagen de Nuestro Señor, pues esto causa á menudo un mal tan grande, que algunas personas, persuadidas de que ven realmente lo que sólo está en su imaginación, pierden el discernimiento ó incurren en el pecado del orgullo. Demás desto, da

(1) *Ob. cit*, cap. L.
(2) *Id. ibid.*, cap. LI, LII

por resultado una alteración de la salud que casi no tiene remedio (1). » No estará fuera de lugar unir esta cita con la carta que escribió á santa Teresa después de haber leído la relación de su *Vida* que ella le envió para iluminarse con sus consejos: « Este libro no es para todo el mundo, porque en ciertos sitios es preciso pesar las palabras, en otros, explicarlas... Continuad, pues, Madre mía, por la senda que habéis emprendido, pero temiendo los encuentros con ladrones. Indagad siempre el camino para no extraviaros. Dad gracias á Dios por haberos concedido su amor, el conocimiento de vos misma, el deseo de hacer penitencia y de llevar vuestra cruz y no os inquietéis por todo lo demás. »

Un consejero tan sabio debía conocer el precio de un buen director; la vida religiosa no es posible sin la ayuda de un guía que, según sea menester, sostenga, conforte, levante el ánimo ó lo humille. Por esto insistía Juan de Ávila en la necesidad de hacer una buena elección, y, hecha ésta, someter su propio juicio á las decisiones del maestro espiritual. No es preciso, sin embargo, que éste ocupe el lugar de Dios, ni que se le ame en demasía: « No lo internéis en vuestro corazón, dejadlo en la puerta: es un amigo del Esposo, no el Esposo. »

Bastaría este solo rasgo para que Juan de Ávila fuese apreciado. Sacerdote instruído, sensato, iniciado por la práctica del confesonario en los secretos más delicados del corazón, á la vez que predica el amor de Dios, da prueba de un espíritu de comedimiento tanto

(1) *Ob. cit.*, cap. LXXV.

más notable, cuanto menos común es en un místico. La época en que escribió le imponía, por otra parte, gran circunspección. El misticismo ofrecía á la fe, conturbada sin que de ello se hubiese dado cuenta todavía, un asilo no exento de peligros. Tuvieron los grandes místicos españoles conciencia al parecer de ellos, por una especie de clarividencia espontánea: de aquí proviene en todos, y en particular en Juan de Ávila, esa rara mezcla de lo atractivo y de lo circunspecto en el sentimiento, que es lo menos susceptible de moderación. Además de esta causa y del carácter propio de Juan de Avila, nótese que no pertenecía á ninguna orden monástica. Esta observación indica un hecho general, ó que sufre pocas excepciones. Al sacerdote, sobre todo cuando se entrega á la predicación y á la cura de almas, lo preservan sus ocupaciones diarias contra el exceso del misticismo: al monje, por decirlo así, le invita su estado, y ante él las largas horas de la celda abren á la contemplación mística horizontes sin límites, sobre todo cuando la regla no solicita gran actividad del cuerpo ó del espíritu, y deja al pensamiento más espacio para sumirse en las soñaciones de una vaga piedad ó en las embriagueces del éxtasis. Nada de esto se observa en Juan de Ávila. Es místico por la doctrina de la renunciación y del desprendimiento, de la contemplación casi pasiva, sobre todo del amor divino, y por el fin que ofrece al alma: la unión divina por el amor. Pero su misticismo de instinto lo contiene, por una parte, el temor de la Inquisición y la preocupación de la Reforma; la sabiduría y la experiencia de un director de conciencias por otra. Así no ofrecen sus escritos nada peligroso ni

exaltado. No es ya un místico de escuela; no hay que buscar en él un doctor del misticismo, que presenta esta teoría bajo forma de sistema; sólo reproduce el espíritu de ella. Aunque versado en ambas teologías, no se halla en él la sombra de las formas escolásticas, y no se parece de ningún modo, bajo este respecto, á Gerson á quien aprecia y se complace en citar. La calma, la dulzura y la moderación son su norma, no los arrebatos de algunos que vinieron después de él: recuerda á Fénelon ó Francisco de Sales más bien que las audacias de Juan de la Cruz, ó las duras exigencias de la *vía estrecha*, tal como la entendía el abate de Saint-Cyran.

De este último se poseen *Cartas cristianas y espirituales* escritas casi todas en su prisión del Bosque de Vincennes, y la mayoría de las cuales son cartas de dirección. Una de ellas va dirigida «á una joven princesa que le había comunicado el deseo de hacerse religiosa»; no contiene menos de 25 capítulos y constituye un verdadero tratado que no carece de analogía con el de Juan de Ávila. El pensamiento fundamental es el mismo: huir del mundo para darse á Dios: las instrucciones, los consejos inducen á la práctica de los mismos sacrificios y de los mismos deberes: la posición es casi idéntica en ambas neófitas. Estas concomitancias sirven para hacer resaltar mejor la diferencia profunda que separa los dos escritos. En el del abate de Saint-Cyran se advierte en todo al jansenista, que teme dejar hablar á su corazón, y considera toda efusión como una debilidad en quien la misma bondad es severa. Predica la humildad, pero duramente; no humilla, aplasta: y aun se excusa de

no ser bastante rígido. ¡Qué horrible pintura de los peligros del mundo, donde «es casi imposible salvarse,» para los grandes sobre todo, á quienes Dios sólo puede «ganar» por medio «de violencias»! En todas partes «lazos, precipicios, escollos»; «tempestades y torbellinos formados por el fuego de la concupiscencia»; sin cesar la cólera y el horror de Dios para «ese monstruo compuesto de vida y muerte que reside en el alma mundana, ó, más bien dicho, que es toda el alma mundana.» Y esto repetido con formidable violencia y «con tonantes voces (1).» Un sentimiento menos exagerado, una inteligencia más exacta de la naturaleza, y también la calma y la moderación de su misticismo, hacen que el tono de Juan de Ávila sea más dulce y más humano. No menos exigente en realidad, se esfuerza en insinuar la persuasión, no en imponerla. No disimula los escollos de la vida del mundo, pero lo que hace menos lúgubre el cuadro que de ellos traza, es el contraste que expone sin afectación: el amor de Dios ilumina con luz consoladora y serena estas sombras terribles. Si ha hecho temblar, conforta; si teme haber anonadado el alma con el espanto, le devuelve la confianza, la consuela por el pensamiento del amor que la une á un Dios. Estos son su punto de partida y de llegada: por ello es místico.

(1) *Cartas cristianas y espirituales* de messire Jean du Verger de Hauranne, abate de Saint-Cyran. 2 vols in 12, Paris, 1648.—T. II, carta I, p. 5, 8, 9, 12, 27 y *passim.* — El Tratado de Juan de Ávila se parece todavía menos á la famosa carta de san Jerónimo, sobre la conservación de la virginidad, dirigida á Eustoquia, joven patricia que había abrazado el celibato religioso, y destinada á confirmarla en tan piadosa resolución.

La historia del misticismo, sobre todo del misticismo cristiano, es la historia del amor de Dios.

Juan de Ávila tuvo numerosos discípulos; pero san Juan de Dios y Diego Pérez, de Valladolid, fueron sus hijos espirituales. Juan de Dios (1495-1550) nació en Portugal y vivió en España: soldado primeramente, un sermón de Juan de Ávila decidió su vocación religiosa, lo cual explica que éste, más joven que él, fuese su maestro. Su pronunciadísima tendencia hacia el ascetismo no excluía, en el fundador de la Orden de la Caridad, el ardiente amor que sentía por sus semejantes; fué su piedad activa y abnegada. No dejó ninguna obra, ni dió siquiera regla escrita á su Orden. Diego Pérez escribió, por lo contrario, numerosos tratados, entre otros sobre el *Recogimiento interior* y el *Camino de la Oración;* cuando murió, trabajaba todavía en una obra *De comparanda sapientia.* Profesaba la Santa Escritura en Barcelona, ciudad «que llenó con sus sermones y sus discípulos»; como su maestro, se dedicaba con especial aptitud á la predicación y á la dirección; como él, fué acusado ante el Santo Oficio y aun encarcelado durante algún tiempo. Concibió la idea de abandonar España para sustraerse á la persecución. Murió en 1589 (1).

El objeto del presente estudio no exige que saquemos á Diego Pérez de la obscuridad en que hoy día reposa; basta haberlo señalado como perteneciente al

(1) *Vida y virtudes*, t. I, p. 89, 91, 346, 373, 374. — *Hist. eccl.*, p. 205 y sig. — Dupin, *Hist. de la Iglesia y de los autores ecl. del siglo* XVI, t. II, p. 1475-1476. — Véase: Tres cartas de Juan de Ávila á Juan de Dios. *Epistolario*, t. VIII, p. 83-91. — *Bibl. eccl.*, cap. LXXXVIII, p. 28. — Nic. Ant., *Bibl. script. hisp.*, t. I, p. 237-238.

espíritu y á la enseñanza de Juan de Ávila. Sin detener por más tiempo al lector, lleguemos á Luis de Granada. La estima y la veneración que el célebre dominico profesaba por el apóstol de Andalucía, su amigo y superior á él en edad cuatro años solamente, el cuidado piadoso que puso al escribir su Vida, permitirán considerarlo también casi como discípulo de Juan de Ávila. Pero por incontestables que sean las relaciones que les unen como sermoneros, directores y teólogos místicos, Luis de Granada posee un valor y títulos personales que le asignan lugar aparte.

CAPÍTULO CUARTO

Luis de Granada

I

Un niño nacido de una familia honrada, oscura y pobre, felizmente dotado, educado cuidadosamente, se hace acreedor por sus progresos á la afección y los beneficios de los religiosos de su ciudad natal; adolescente apenas, toma su hábito, vive numerosos años en el fondo de sus monasterios, ocupado en obras de piedad y de dirección, y sale de ellos únicamente para predicar en las poblaciones comarcanas; molestado por el Santo Oficio, se traslada á un país vecino para llegar á ser en él provincial de su Orden y morir de avanzada edad: esta es la historia de más de un monje, y la de Luis de Granada.

Su sobrenombre le proviene del lugar de su nacimiento: vió la luz en 1504, en la ciudad que Fernando é Isabel devolvieron doce años atrás á la España católica; murió en Lisboa el 31 de Diciembre de 1582.

Tan larga existencia ha suministrado muy pocos incidentes á sus biógrafos (1). No obstante, si se coloca nuevamente algunas particularidades que ofrece en el cuadro del país y de la época, ganan con ello algo en relieve y en luz. Aquel período de retiro estudioso, que se prolongó más de veinte años, pasados en su mayor parte en el monasterio de Scala Cœli, en un monte cercano de Granada, decidió indudablemente del resto de su vida, desarrollando á la vez en el religioso una erudición considerable, el espíritu de observación del moralista y las tendencias meditativas del místico. Un asceta, cuya vivísima acción experimentó también santa Teresa, Pedro de Alcántara, ejerció gran influencia en el espíritu del joven dominico, ya que después de haber leído éste la obrita que aquél escribió intitulándola *Tratado de la oración*, basándose en su ejemplo escribió á su vez el *Tratado de oración y consideración* (hacia 1544), y la *Guía de Pecadores* (1556). Este último libro le hizo sospechoso á la Inquisición, la cual prohibiólo hasta 1570. Sólo después de la extinción radical del protestantismo en España, el terrible tribunal lo borró de su Indice.

Esta interdicción no amenguó sin embargo su celebridad; las ediciones de la *Guía* se sucedieron en España y se le tradujo á todas las lenguas europeas,

(1) V. *Vida de Luis de Granada*, al frente de la edición latina de sus obras, Colonia, 1628;—Ticknor, *op. cit.*, t. II, p. 16; t. III, p. 414-416;—*Bibl. eccl.*, c. 119, p. 131;—*Tabla universal de los autores eclesiásticos*, París, 1704, t. I, col. 1299, 1300; *Les vies des Saints*, por el P. Giry, 1718, t. III; Nic. Antonio, *Bibl. hisp.*;—*Scriptores Ordinis Prædicat. inchoavit Jacobus Quétif, absolvit Jacobus Echard*, París, 1719-1721, t. II, p. 285 y sig.;—Touron, *Hist. des hommes illustres de l'Ordre de S. Dominique*, 1747, t. IV, p. 558 y sig.

comprendiendo en ellas el griego y el polaco: cien años después no había caído aún en olvido, pues en una comedia de Molière se le menciona de una manera bastante inesperada por cierto. No perjudicó sin embargo á sus demás escritos, traducidos al latín, inglés, italiano, francés, y aun al japonés y al turco (1). La reducida biblioteca que Carlos Quinto se reservó para

(1) Obras de Luis de Granada, en español:

I. *Tratado de la oración y de la consideración*, escrito en 1544;
II. *Guia de Pecadores*, 1556;
III. *Compendio de la doctrina cristiana*, Lisboa, 1560;
IV. *Institución y regla del buen vivir*, 1560;
V. *Memorial de la vida cristiana*, 1566;
VI. Adiciones al *Memorial*, 1574;
VII. *Catecismo menor;*
VIII. *Catecismo mayor, ó Introducción al simbolo de la fe*, dedicado al inquisidor general, 1582;
IX. Adición á esta Introducción;
X. *Vidas de Juan de Avila, de Bartolomé de los Mártires y de Santos ó Religiosos ilustres*, 1588;
XI. *Sermones sobre las principales festividades de Jesucristo y de la Virgen;*
XII. *Diálogo sobre la Encarnación*, Barcelona, 1605;
XIII. Traducción de la *Escala del Paraiso*, de S. Juan Clímaco, con notas, 1564.
XIV. Traducción de la *Imitación de Jesucristo*, 1567.
En latin:
XV. *De los deberes y costumbres de los obispos*, Lisboa, 1565;
XVI. Cuatro tomos de sermones para todos los dias del año, *De tempore;*
XVII Otros dos tomos sobre los santos; estos seis tomos se publicaron de 1575 á 1587;
XVIII. *Tratado de la penitencia;*
XIX. *De la frecuente comunión;*
XX. *Lugares comunes de filosofia moral* (tomados particularmente de Sónoca y de Plutarco) en tres libros;
XXI. *Lugares comunes de Teologia*, en tres partes;
XXII. *Retórica eclesiástica*, en seis libros;
XXIII. *De la doctrina de la vida espiritual* (de la oración, de la meditación y de la contemplación), en trece partes.
Además, algunas obras póstumas, tales como:
XXIV. *De los escrúpulos de conciencia.*

su retiro de Yuste, precisamente en 1556, contenía el *Tratado de la oración* junto á la *Consolación* de Boecio y las obras de san Agustín. Su *Catecismo mayor* le valió de Gregorio XIII, á instancias de san Carlos Borromeo, un breve de felicitaciones fechadas en 21 de Julio de 1582; de él hubiera dependido recibir de la reina de Portugal el obispado de Viseo, el arzobispado de Braga (1); de Sixto Quinto, el capelo cardenalicio.

Estos homenajes dirigidos desde fuera de España á su ciencia y á su fe, hacen más característica, por el contraste, la desconfianza de que fué objeto por parte del Santo Oficio en su patria durante todo el tiempo que en ella duró la lucha contra la Reforma. No es uno de los menores signos de aquel tiempo el espectáculo de un dominico despertando las suspicacias de una institución que, aunque reformada, no dejaba de ser hija de Santo Domingo, observar uno de sus libros prohibido durante catorce años, y darse finalmente por dichoso de hallar en Portugal un cargo que, obligándole á la residencia, le permitía abandonar España para siempre y escapar á una contrariedad penosa. Para encontrar la explicación de tales recelos en la misma obra, sería preciso leerla con los propios ojos de un inquisidor, cuando el Santo Oficio tenía declarada la guerra á lo que se ha llamado el protestantismo español. Si no se ha olvidado lo que

(1) Hizo conceder esta última dignidad, en 1558, á otro dominico, amigo suyo, Bartolomé de los Mártires (1514-1590), citado como una autoridad mística, pero cuyas obras: *Compendium spiritualis doctrinae*, *Stimulus Pastorum* no contienen ninguna originalidad.

antes dijimos sobre la cuestión de la Reforma en España, se comprenderá los verdaderos motivos de su desgracia á la vez que se reconocerá el complemento que Luis de Granada aporta á la opinión que hemos emitido.

Es indudable que Luis de Granada se preocupa de Lutero, pero no en el mismo grado ni desde el mismo punto de vista que tantos otros; aun á espíritus perspicaces como Juan de Avila, les asustaba más que á él la reforma del monje alemán, desde el momento que se forma una idea más justa del estado intelectual y religioso de la nación. No le parece que la fe peligre, á pesar de la tibieza que observa en algunos; no falta tampoco, muéstrase «entera,» pero no «digerida»... «sin ejercicio» preciso; es una «piedra preciosa en el fondo de una arquilla.» «El origen de todos nuestros desórdenes no procede tanto de la carencia de fe como de que no consideramos con bastante atención los misterios de ella (1).» ¿No era éste el fruto natural del pasado, y podía ser de otro modo en una nación en que, sobre raras excepciones, el nivel de la cultura intelectual era sin duda más bajo que en los demás pueblos civilizados de Europa? Tal estado de cosas, en un momento dado, puede ofrecer inconvenientes: si es cómodo conducir una multitud que cree ciegamente y no piensa en interrogarse siquiera sobre lo que cree, es á condición de no abandonar nunca las riendas y pensar por ella. A partir de la Reforma sobre todo, adquirió la dirección espiritual en el catolicismo importancia considerable: en Francia,

(1) *Tratado de la oración* (Prefacio).—Véase *Parte* III.

en el siglo XVII, todas las grandes familias tenían su director; desde el décimosexto en España, la dirección hace inmensos progresos. Así debía suceder: después de la lenta elaboración de los dogmas y el trabajo de la constitución de la Iglesia que ocuparon los primeros siglos y parte de la Edad Media, el catolicismo se complicó lo propio que la vida social y pareció entrar con ella en condiciones de existencia de una multiplicidad cada vez más delicada. Pero esta razón general, resultante de la fuerza de las cosas, sería insuficiente si no se añadiese las necesidades nuevas creadas por la aparición del protestantismo. Estas necesidades no eran en parte alguna imperiosas como en España. Almas creyentes, pero espíritus ignorantes, no podían prescindir de auxilio, sobre todo cuando el sentimiento se ensancha con todo lo que se quita al pensamiento.

Esto es precisamente lo que acontecía en España. «Desde la más remota antigüedad, dice M. Rosseeuw Saint-Hilaire, y mucho tiempo antes del establecimiento de los conventos regulares, se encuentran hombres consagrados á la vida solitaria y contemplativa.» Luego abundan los conventos; la Orden de San Jerónimo, una de las más populares, fué al principio eremítica. Los reyes no se contentan con morir bajo la cogulla; la vida religiosa los tienta irresistiblemente; Bermudo I se llama *el Diácono;* Alfonso V, *el Monje*. Pero esta tendencia nunca se acentuó tanto como en el siglo XVI. Cuando España llegó, después de ochocientos años, á fundar su unidad política y religiosa, cuando iba á realizar por un momento el sueño dorado de la monarquía universal, entonces las almas,

disgustadas de la tierra, se refugian en masa en el amor divino, con un ardor que probablemente sólo es temor ó descorazonamiento. Un misterioso aliciente atrae al claustro aun á las mayores inteligencias. Arrancóse á Cisneros de la sombra de un convento para convertirle en el ministro de los Reyes Católicos. Francisco de Borgia, duque de Gandía, venerado después como santo en los altares, y cuya vida religiosa pertenece á España, entró en la naciente Compañía de Jesús. El hijo de Juana la Loca no fué el único de su familia á quien atrajo el claustro; su esposa, la emperatriz Isabel, que murió joven, había formado, con él y como él, el proyecto de acabar sus días en el retiro; su hija Juana, su nieta María querían tomar el velo; su hijo, el sombrío Felipe II, conservaba su corona, pero se hacía construir un claustro para palacio y tumba á un tiempo. En lugar menos elevado que esta brillante pléyade agítase la turbamulta de extáticos oscuros, de iluminados vulgares, cuyo tipo ortodoxo sería un «Fray Diego», canonizado á instancias de Felipe II (1), y cuyo cuadro «la Cocina de los Angeles» ha inmortalizado los éxtasis; ó con mayor exactitud aún, un «Fray Francisco del niño Jesús (2)», estúpido hasta el punto de matar á un hombre, á la edad de veintitrés años, sin darse cuenta de la gravedad de su crimen, carmelita después de esta época,

(1) Las reliquias de este franciscano, muerto en el siglo XV, bajo el reinado de Enrique IV, se conservaban en el monasterio de Jesús María: colocadas sobre el lecho de D. Carlos, enfermo de peligro, en 1562, se les atribuyó la curación del infante (Prescott, *History of the reign of Philip the second.*)

(2) *Historia de la vida y virtudes del venerable Hermano Francisco del Niño Jesus*, por el P. José de Jesús María.

favorecido por visiones y revelaciones, y escribiendo al arzobispo de Valencia (al decir de su biógrafo y del traductor, pues tuvo uno y otro): «El Niño Jesús es tan sabroso, que muchas veces me chupo los dedos;» y muriendo, bajo el reinado de Felipe III, en olor de santidad. ¡Pero cuántos peligros para la pureza de la moral y de la fe no presentaba aquel misticismo inferior, bastardeado, esparcido en las profundidades sociales! Los «alumbrados» eran mártires al estilo de los begardos: un Alfonso de Melo, á mediados del siglo XVI, predicaba al pueblo y lo arrebataba, sobre todo á las mujeres. La inquietud incesante de los peligros de un misticismo mal comprendido, manifiéstase visiblemente en los grandes místicos de este siglo. No sólo sacerdotes, religiosos instruídos, experimentados, sino la misma santa Teresa, repudian tales errores y parecen temer por anticipado los de Molinos y de Mme. Guyon.

Lo que hace la vida espiritual tan peligrosa, sobre todo para las mujeres, según la reformadora del Carmen, es la ignorancia. Luis de Granada dice terminantemente que pocas son las personas capaces de comprender las sublimes enseñanzas de la religión, de meditarlas, de encontrar por sí mismas asuntos de reflexión, formas de plegarias, alimentos de la oración y de la vida interior. El escaso número de libros esparcidos entre el público eran obras místicas, demostrándolo, á mayor abundamiento, la tendencia general de los espíritus, las *Cartas* de santa Catalina de Sena, la *Escala* de san Juan Clímaco, la *Subida del Monte de Sion*, los escritos de santa Angela de Foligny, de la bienaventurada abadesa Matilde, á los cuales se

añadieron más tarde los de san Vicente Ferrer, de san Pedro de Alcántara, y de otros del mismo género. Cisneros mandó publicar cierto número, procurando hacer traducir al español los escritos en latín: cincuenta años después de la muerte del cardenal habían desaparecido; por otra parte, la muchedumbre no sabía leer y los letrados tampoco comprendían (1). Esta viva fe heredada de los abuelos, se consumía en los corazones fieles, pero inertes, en los espíritus piadosos, pero sumidos en el último grado de la ignorancia, pidiendo sólo creer y no sabiendo rezar siquiera! ¡Qué alivio para ellos, pero también qué escollo el misticismo con sus aspiraciones divinas, sus promesas generosas é irrealizables, sus rayos de consoladora y engañosa luz!

Esta tendencia favoreciola en exceso el terror que propagó la Inquisición en la época de la Reforma. Místico también, pero místico contenido, Luis de Granada vió claro en aquella situación: la prueba de ello son todos sus escritos, cuya parte práctica es muy conocida, hasta el punto de causar admiración, á primera vista, los minuciosos detalles á que no desdeña descender: ejercicios de meditaciones, modelo de oraciones, temas preparados de antemano para facilitar la tarea; lo es sobre todo por la *Guía de Pecadores*, donde aquel carácter, más evidente que en parte alguna, explica á la vez la condenación del libro por el Santo Oficio y el éxito de que gozó por largo tiempo en el público. Si alcanzó, durante varios años, la boga de la *Imitación* no se le parece, sin embargo,

(1) M. Hefele, *ob. cit.*, p. 125.—V. Santa Teresa, *Vida*, c. 1, 3, 7 y *passim*.

en todos sus puntos. La *Imitación*, aunque conveniente á todos los fieles, se dirige con preferencia á las almas consagradas á la vida del claustro; alimenta en ellas la pasión que conduce al renunciamiento, y deja en ellas, á la par de un deseo único y ardiente, el de marchar solas con Dios. La ciencia no es otra cosa sino objeto de un desdén piadoso; el alma sólo quiere saber de la vida terrestre lo que es imposible ignorar. Es el libro del monje, del proscrito, *tene te tanquam exulem et peregrinum super terram;* el librito con el cual se gustará el reposo en un rincón, *in angello cum libello*. Gran sobriedad en la forma, dulzura, encanto inexpresable é inimitable, he aquí lo que le distingue: nada de teorías, nada de doctas investigaciones, nada que recuerde la escuela.

No puede decirse otro tanto de la *Guía de Pecadores*. Está destinada á todo el mundo, á «toda suerte de personas spirituales y no spirituales»; los padres podrán enseñar con ella á leer á sus hijos, y los hombres que tienen en la Iglesia el cargo de instruir á los pueblos, sacarán de ella útiles socorros (1). Por este lado se vislumbra el fin del libro: predicación moral, instrucción para el espíritu tanto como para el corazón, verdadera «guía» de las inteligencias. Seguramente, Luis de Granada, que tradujo la *Imitación*, inspiróse más de una vez en su admirable modelo; pero si lo desarrolla, lo hace inspirado por la idea más bien que por el sentimiento. La unción no se desborda, es erudita; en lugar de las expansiones

(1) *Guía de Pecadores, compuesta por el R. P. Fray Luis de Granada*, Salamanca, 1568. Prólogo, p. 7, 8.—Véase: *Memorial de la vida christiana*, prólogo.

de un alma conmovida, olvidada de la tierra y de sí misma, encuéntranse citas, ejemplos, erudición magnífica, aunque no árida, ni pesada.

Esta fué sin duda una de las causas de su inmenso éxito: respondiendo á un sentimiento profundo y sincero, satisfaciendo vivas necesidades religiosas, la *Guía* iluminaba y conmovía sin violencia y sin infundir terror. Notable ejemplo del sabio temperamento que supo conservar Luis de Granada: sirviendo la religión, se preservaba y trataba de preservar á los demás de los excesos de un misticismo extremado, y sentía que para esto no eran despreciables las luces de la inteligencia. Pero favorecer, aunque sólo fuese en la más estrecha medida, el desarrollo intelectual desde el punto de vista religioso, no entraba en el plan de conducta de la Inquisición. ¿Qué tiene, pues, de sorprendente que desde entonces la *Guía de Pecadores* hubiese despertado los recelos de una institución poderosa, más accesible á las sospechas que á los escrúpulos; que quería verlo y hacerlo todo, hasta la religión, y que de buena gana hubiese apagado todas las voces para que sólo se oyese la suya? No fué tan sólo su tendencia al misticismo lo que fué objeto de las suspicacias del Santo Oficio, sino más bien el aparato excesivamente docto del libro, su lenguaje claro en demasía, que, por lo mismo, cautivaba en alto grado la atención.

Juzgábase sin duda que Luis de Granada estaba excesivamente penetrado del espíritu de su Orden y lo aplicaba indiscretamente. Lleno de confianza en los servicios que esa Orden estaba en el caso de prestar propagando la palabra de Dios, el celoso domi-

nico se ocupaba en reformarla, convencido, como muchos católicos lo estaban entonces, de que restablecer las instituciones monásticas á su integridad y esplendor primitivos era el mejor medio de trabajar para la salvación de todos y mantener el celo por la fe. Seis volúmenes de *Sermones*, junto á una *Retórica eclesiástica* y á *Lugares comunes de teología y de moral* atestiguan que tomaba en serio las obligaciones que le imponía el hábito de los Hermanos Predicadores; y si rehusó cambiarlo por la púrpura romana y el roquete episcopal, es porque (aparte su humildad, que estoy lejos de poner en duda) nada iba á ganar con ello. Predicar, escribir, dirigir las almas, tal fué su vida y su vocación; simple monje, sermonero y teólogo, sentíase más apto para servir á la Iglesia y, en caso necesario, para defenderla, que ascendiendo á superiores estados. ¿Pero de qué armas se servía para el caso? En esto se separa de los que figuraban en primera línea del catolicismo español, y se creían los únicos aptos para guiarlo y protegerlo. No coincide con ellos ni en la naturaleza del peligro ni en la del remedio. El peligro lo ve menos en la Reforma que en la dirección irreflexiva que había tomado, tiempo hacía, el sentimiento religioso entre las masas; misticismo que juzgaba inferior y tan funesto en sus extravíos, como el puro y verdadero misticismo le parecía sublime y fecundo. El remedio no lo ve en las hogueras, sino en una sabia cultura de los espíritus, estimando que basta iluminarlos, dirigirlos, misión especial de la Orden de los Predicadores. No parece sino que el alma española le ofreciese materia rica y favorable entre todas, y que sólo aguar-

dase un artífice que desarrollase en provecho de la fe sus virtudes latentes y sus disposiciones nativas.

Tal es, si no me engaño, el aspecto bajo el cual debe considerarse á Luis de Granada. Por esto no he creído inoportuno detenerme en lo que precede, con lo que se comprenderá mejor ahora el fin que el eminente dominico se había propuesto y al cual tendían todos sus escritos, esto es, no sólo trazar el retrato ideal del cristiano, como Cicerón el del orador, sino producir su imagen viva y realizarla en la tierra (1).

II

¿En qué consiste este ideal? Y ante todo ¿qué es el hombre? La imagen de Dios por la voluntad y la razón: por la voluntad, que por esencia ama al bien; por la razón, informada por la idea del bien y creada para lo verdadero. Separarse de la razón es faltar al orden, y nada «más conforme á la excelencia de la criatura razonable como vivir en el orden, es decir, según la razón.» Esta es «la luz natural que Dios nos ha dado creándonos»: de aquí viene que «las cosas inteligibles perfeccionan tanto más el entendimiento que las observa cuanto más perfectas son»: de aquí proviene además que, con sólo las fuerzas de la razón, puede conocerse la existencia de Dios, suministrar pruebas de ella, y demostrar la creación y la

(1) *Guia*, lib. II, *ad fin.*: «formar un hombre perfecto y evangélico.» —Véase *Mem.*, prólogo.

Providencia. *Hæc autem veritas lumine naturali ministratur* (1).

¿Qué es Dios? Dios es el soberano bien. Lo es, pues es perfecto (2). Todo lo que es bueno debe serlo, *à fortiori* lo mejor que existe. Es la razón perfecta, pues el ser razonable vale más que el ser privado de razón; es perfectamente feliz, pues la vida dichosa es preferible á la que no lo es, está más allá del tiempo y de la extensión, pues lo más grande y lo mejor no tiene límites. Es «la medida de todos los seres»; todos tienen algo de él, pero son tanto más nobles cuanto más cerca de él están. Es «esencialmente amor y bondad», y, por lo tanto, manantial fecundo de la dicha y de la vida. Crea, se comunica porque es bueno (3). Es la causa eterna y necesaria, el eterno é inmóvil motor de todo lo existente. ¿Cómo concebir que no es? Si no existiese, nada existiría tampoco. Sabiduría infinita, contiene en sí, en la unidad de su esencia, los ejemplares eternos de las cosas, «formas é ideas perfectas de donde han surgido las especies y las formas de todas las cosas creadas, que vemos y que no vemos, de manera que no hay una que no tenga en

The Divine nature

(1) *Catechismus major*, lib. I, c. 3 (R. P. F. *Ludovici Granatensis opera*, edit. Antu. Colonia, 1628), t. I, p. 117. *Guía*, I, 16, 18; *Memorial*, VI; *Tratado de oración*, parte III.— Véase Arist., *De anim.*, III.

(2) Consúltese Bossuet, *Elévations*, I: «¿Por qué no ha de existir Dios? ¿Acaso porque es perfecto y la perfección es un obstáculo al ser? Por lo contrario, la perfección es la razón de ser. ¿Por qué existiría lo imperfecto y lo perfecto no?

(3) *Adición. Mem.*, tratado II.— Véase Platón, *Timeo:* «Digamos la causa que ha llevado al supremo ordenador á producir y á componer este universo. Era bueno, y aquel que es bueno no tiene ninguna especie de envidia. Exento de envidia, ha querido que todas las cosas fuesen, todo lo posible, parecidas á él.»

él su modelo y su tipo, á cuya semejanza ha sido producida.» Es «la razón y el derecho de las cosas», «sol invisible de los espíritus que reciben de él toda su luz, á cuyos rayos conciben todo lo que son capaces de concebir», como el sol visible ilumina á nuestros ojos todos los objetos (1). Origen del bien y de lo verdadero, es también origen de lo bello; es la belleza, «belleza que sobrepuja de tal modo á todas las bellezas visibles, que la más perfecta es fea y deforme ante ella», cuya «sola vista puede hacer perfectamente felices las inteligencias celestes, llevar toda su capacidad de amar», bastar á la felicidad del mismo Dios, lo cual consiste «en contemplarla y en gozarla»; única belleza real, pues sólo ella es eterna, inmutable, soberana. Contemplar y amar esta belleza «que atrae á sí los corazones de los que la miran», he aquí la sabiduría y la dicha que puede pretender la criatura en esta vida (2).

(1) *Mem.*, lib. VII, p. 300-304; *Guia*, lib. I, c. 1, p. 2, 3; c. 3. — Véase Fénelon, *Existence de Dieu*, 1.ª parte, cap. 4: «Sin cesar recibimos y en todo momento una razón superior á nosotros... del mismo modo que continuamente vemos todos los objetos cercanos á nosotros á la luz del sol... Hay un sol de los espíritus que los alumbra mucho mejor que el sol visible ilumina los cuerpos... ¿Dónde está esta viva luz que ilumina á todo hombre que viene á este mundo?... ¿Dónde se halla esta razón suprema? ¿No es el Dios que busco?» — Malebranche, *Recherche de la vérité*, III, II, 6: «El hombre no es para sí mismo su verdadera luz... Dios es propiamente la luz del espíritu y el padre de las luces... En una palabra, es la verdadera luz que ilumina á todos los que vienen al mundo.» — Bossuet, *op. cit.*, cap. 4, § 5: «Si busco ahora dónde y en qué motivo subsisten (las ideas) eternas é inmutables como son, me veo obligado á confesar que existe un ser en que la verdad subsiste eternamente, y en que es por sí mismo la propia y entera verdad, puesto que de él toda verdad deriva.»

(2) *Adición*, tratado II, p. 417-419. *Mem.*, lib. VII, p. 304. *Guia*, lib. I, c. 1, p. 3. — Véase Platón, *La República*, *El Banquete*.

Por haber expuesto esta «ciencia del amor» mereció Platón el dictado de «divino». En efecto, comprendió que siendo el bien el fin de todos los seres y Dios el soberano bien al propio tiempo que la soberana belleza, todo lo que tiene ser tiende á él por amor y para participar de su perfección. La misma materia, «desposeída de su ser propio» aspira á serlo para tener algo de semejanza con él; si esa materia es capaz de amor ¿qué no será el hombre, que tiene la razón para conocerle y la voluntad para amarle? Sí, desde la antigüedad hallóse un Platón para hablar el mismo lenguaje por boca de Sócrates, «para reconocer que aquel que contemplará esta belleza, la amará, la imitará, despreciará por su amor todas las cosas que parezcan bellas y amables en este mundo; sólo aquel á quien nada faltará de lo que es necesario para vivir colmado de entera felicidad en esta vida será perfectamente sabio y feliz... ¿Qué cristiano no se admirará al ver contenida en estas palabras de un pagano una de las partes más excelentes de la sabiduría cristiana, puesto que nos descubren por un lado al fin á que debe tender nuestra vida, y por otro el medio para alcanzarlo, es decir, el desprecio de las cosas que el mundo encuentra más bellas y ama más apasionadamente?» El fin del ser razonable es, pues, la contemplación y el amor de la perfecta belleza y la posesión del soberano bien por la unión de amor, pues no hay ciencia que satisfaga su inteligencia mientras quede más allá algo por conocer; no hay amor que llene su corazón mientras el objeto no es infinito: «Dios solamente es capaz de ello, Dios por el cual ha sido creado.»

¿Pero quién le suministrará los medios para alcanzarla? ¿El estudio ó la plegaria? Sin duda, á considerar ese deseo natural de saber innato en nosotros, no se imagina para el ser razonable ocupación más útil ni «más digna de él». La ignorancia es funesta, pero el deseo de la ciencia resulta pronto excesivo; absorbe toda la vida; distrae de la plegaria, suprime «las afecciones dulces y la ternura del corazón» necesarias para aproximarse á Dios, y, á menos de ser gobernada con infinita prudencia, pone obstáculos á los progresos de la espiritualidad. Es una «tentación seductora», pero tentación al fin, y es preciso evitarla. Reducida á sí misma la razón titubea; el entendimiento es ciego, la voluntad débil, la memoria extraviada, la imaginación inquieta, el apetito desarreglado. ¿Para qué sirve entonces la razón, cuando se convierte en esclava de la carne? En vano se la perfecciona por el estudio y la ciencia, en vano adquiere nuevas luces por medio de los conocimientos con que se enriquece: permanece siempre imperfecta y limitada. Sus ojos, excelentes para las cosas humanas, son ciegos para las cosas divinas, á menos de que los secunden los de la fe (1).

La filosofía no deja de tener valor, y á quienes preguntan cuál es su utilidad, contéstaseles como el filósofo antiguo á un padre de familia: «Cuando tu hijo estará sentado en el teatro, no será como una piedra sobre otra piedra.» Su principal designio fué siempre «descubrir á los hombres los peligros á que se hallan expuestos en el transcurso de esta vida, y

(1) *Mem.*, lib. VI, p. 255, 256 *Tratado de oración*, parte II, c. 4.

darles preceptos para evitarlos»; llévalos, por otra parte, al menosprecio de las cosas humanas, á la investigación y al amor de la verdad y del bien (1). Es la consejera de la vida ¡pero cuántas veces fracasa su ambición! Peca siempre por algún sitio, como todo lo que es puramente humano. Si intenta penetrar en las profundidades del Ser infinito, veráse obligada á confesar su debilidad, y que el silencio es la única manera de honrarle. «De manera que (como dice san Dionisio) á todas las criaturas sois incomprehensible; porque ni el sentido os alcanza ni la imaginación ni la opinión ni la razón ni la sabiduría ni otra virtud alguna criada... Por donde así como si se hallase algún mar sin suelo, después que hubiésemos decendido por él cient mil cuentos de leguas, quedarían otras infinitas por bajar; así después que el entendimiento criado hubiese ahondado mucho en la profundida de vuestras excelencias, aun le quedará infinito campo por descubrir... Así lo confesaron hasta los mesmos filósofos; así lo testifica uno de ellos por estas palabras: Si mirares (dice) las palabras de Platón, hallarás que Dios es una tan noble y tan alta substancia, que no hay palabra ni pensamiento que la pueda comprehender. Y si algo dijeres dél, de sus cosas podrás decir; mas á él, nunca lo dirás. Podrás decir que es causa de todas las causas; mas quién sea él, y de qué manera sea, no hay entendimiento que lo alcance. Porque nuestros entendimientos luego nos inclinan á nuestras mesmas cosas, y todo lo que entendemos, entendemos á nuestro modo, pensando que

(1) *Adic. Mem.*, tratado II, p. 442. *Mem.*, lib. IV, c. 2, p. 106.

es de la manera que nosotros somos, y lo que no es como nosotros, no lo conoscemos, ni podemos atinar cómo será... Pues si esto supo decir un filósofo sin lumbre de fe, ¿qué será razón que diga, Señor, de vos quien por el testimonio de vuestras palabras tiene conocimiento de vos?... ¿Quién es Dios? Él solo lo sabe, y Él solo lo dijo en una palabra eterna que habló, que fué su unigénito Hijo... Pues ¿cómo diré yo. Señor mío, quién sois vos? Diré lo que vos dijistes á un profeta: «Yo soy el que soy» (1).

Es que la ciencia de los sabios no es la de los santos, y no enseña «la senda, la verdad y la vida.» ¡Ignorantes son y les alboroza el cielo, y nosotros, con toda nuestra ciencia, permanecemos sepultados en la carne y la sangre! Lo que importa conocer es á Dios, y sólo á Dios: para conocerle son precisas dos cosas, amarle y conocerse á sí mismo.

Conocerse, significa despreciarse. A los ojos de Dios, el hombre es cosa menos que insignificante. Mientras se ama y se estima á sí mismo, permanece lejos de Dios: para pertenecerle, es preciso que no se pertenezca ni á sí mismo, ni al mundo; le es indispensable «abatir, como el pavo cuando contempla sus pies, la rueda de su vanidad», reprimir el orgullo, renunciar á la voluntad, destruir el amor propio (2).

(1) *Mem.*, lib. VII, p. 304, 305; *Adic.*, trat. II, c. XXII, p. 392. *Guía*, I, 1. — Véase Platón, *Timeo*. «Es difícil encontrar al autor y al padre del mundo, y cuando se le ha encontrado, es imposible darlo á conocer á los demás.» Consúltese también Plotino, *Enn.*, VI, libro VIII, § 2, t. 3, p. 514, y San Agustín, *De Trinit.*, VII, 5.

(2) *Mem.*, lib. VI, p. 256; lib. VII, c. V, p. 282. *Adición*, trat. II, p. 532 y sig. Luis de Granada distingue filosóficamente el amor propio del amor de sí mismo, principio de la sensibilidad y condición

Después de la caída original, el hombre se ama á sí mismo más de lo que ama á su Dios: el pecado es un adulterio. No hay sitio en el alma para ambos amores.

«Platón dice excelentemente que aquel que ama de verdad es muerto para sí mismo, sólo tiene vida para lo que ama.» El conocimiento de sí mismo no es, para alcanzar esta victoria, mediocre socorro, puesto que significa el fundamento de la humanidad, y, de consiguiente, «la más elevada y más perfecta filosofía.» Ayuda á despojar el hombre viejo, primera condición para revestir el hombre nuevo, el hombre «espiritual y divino», el hombre que se convertirá en «un Dios», puesto que es propio del amor transformar el amante en lo amado (1). De este modo pasará del conocimiento de sí mismo al de Dios, pues no es posible conocerle sin aproximarse á él ¿qué digo? sin convertirse en él mismo por medio del amor: lo descubrirá en su propio corazón, que se habrá tornado humilde y amante. «Tarde os temí, majestad infinita; tarde os conoscí, hermosura tan antigua; tarde os amé, bondad sempiterna. Buscábaos yo, descanso mío, y no os hallaba, porque no os sabía buscar. Buscábaos en estas cosas exteriores, y vos morábades en las interiores. Rodeaba todos los barrios y plazas del mundo, y en ninguna cosa hallaba el descanso que buscaba, porque buscaba fuera de mí lo que estaba dentro de mí. Pregunté á la tierra si por ventura era ella mi

de la vida: «El amor de nosotros mismos no siempre es malo, á veces es bueno y necesario para la conservación de la vida.»

(1) *Adición*, trat. II, c. XVI. Trat. I, c. VII. *Memor.*, lib. II, c. XII, p 56; lib. VI; lib. VII. c. VI. *Guía*, lib. II, c. IV, p. 286 y sig.

Dios, y respondióme: Búscale sobre mí, porque no soy yo tu Dios. Pregunté al aire y al fuego si sois vosotros mi Dios, y respondiéronme: Sube sobre nosotros, porque no somos tu Dios. Pregunté al sol, y á la luna, y á las estrellas si sois vosotros mi Dios, y respondiéronme: Levántate sobre nosotros, que no somos tu Dios. Pregunté á todas las criaturas, y respondiéronme á grandes voces: El que á todos nos hizo, ese es tu verdadero Dios y Señor. ¿Dónde está mi Dios? Respondedme ¿dónde lo buscaré? Mostrádmele. En todo lugar está tu Dios, búscalo dentro de ti. El cielo hinche y la tierra, y también hinche tu corazón. — Volviendo pues á mi corazón, comencé á decir á mi Dios: ¿Cómo pudistes entrar aquí, Señor Dios mío? ¿Por qué puerta entrastes, dulce amor mío? Pregunté á los ojos y respondiéronme: Si no tenía color, no pudo entrar por nosotros. Pregunté á los oídos, y respondiéronme: Si no hizo sonido, no pudo entrar por nosotros. Pregunté á los otros sentidos, y respondiéronme: Si no tuvo alguna cosa que se pudiese sentir, no pudo entrar por nosotros. De manera que vos, Señor, estábades dentro, y los sentidos no lo sabían. Porque aunque entrastes en el ánima, no entrastes por las puertas de los sentidos; porque vuestra luz resplandece sin recebirse en lugares, y vuestra voz suena sin que el aire se la lleve, y vuestro sabor deleita donde el paladar no obra, y vuestro olor suavísimo recrea donde los vientos no corren, y vuestros abrazos tocan adonde nadie para siempre los puede quitar. — Pues ¿quién érades vos, Dios mío? ¿Adónde estábades, luz mía? ¿Adónde estábades, esperanza mía? Preguntéle y respondióme:

Sube á lo más alto de tu corazón, y ahí hallarás á Dios (1).

Allí se le encuentra en efecto, pero no por medio del estéril esfuerzo del pensamiento, sino por los movimientos de la voluntad abrasadora del fuego del amor. El entendimiento considera las cosas, la voluntad se une á ellas; así la acción de la voluntad es mucho más considerable que la del espíritu y más útil. Que la razón pueda ayudar á la voluntad, mostrándole su objeto y su camino, no hay que negarlo, ¡pero cuán caro se paga este servicio! El alma no tiene sino un poder limitado; si lo aplica por entero al entendimiento, la voluntad languidece y se extingue. El trabajo de las manos no es impedimento á las afecciones del corazón: no sucede lo mismo con el trabajo de la inteligencia, que absorbe para sí todo lo mejor de nuestro ser. Así la ciencia y la plegaria se disputan el corazón del hombre: ¿es dudosa la elección? El amor excede con mucho á la inteligencia, y el progreso del hombre consiste en amar á Dios más bien que en comprenderle. Lo concibe como puede, imperfectamente, y sólo lo ve á través de un velo: lo ama tal como es. El entendimiento acomoda su objeto á su naturaleza limitada, el amor aúna el sujeto y el objeto; por medio del entendimiento, el hombre sólo ve un Dios empequeñecido hasta las proporciones de la humana estatura; y mediante el amor, lo posee por entero. Así, es preferible amar las cosas divinas más bien que conocerlas, conocer las cosas humanas mejor que amarlas. Conocer éstas equivale á ennoble-

(1) *Adición*, trat. II, p. 439. — San Agustín, *Confess.*, VI, X, XI.

cerlas para hacerlas asequibles á nuestro entendimiento; amarlas, es envilecernos con amores indignos. Conocer aquéllas, supone bajarlas á nuestro alcance sin provecho para nosotros; amarlas, es elevarnos hasta ellas, participar de su infinidad y de su perfección. *Aquel que ama ha cumplido la ley.* De toda la Escritura, sólo una palabra que la resume hay que retener en la memoria, la palabra de amor. El amor es semejante á Dios, noble, generoso, dulce, sabio, invencible; hiere y cura, mata y vivifica: «Amar á Dios actualmente es el más sublime de todos los actos que se verifican en este mundo.» La plegaria es, pues, superior al estudio, como la contemplación á la acción: «María había escogido la mejor parte», — como la teología mística, «conocimiento de Dios por el amor», á la teología escolástica; «conocimiento de Dios por el entendimiento (1).»

Rezar, no es hablar á Dios únicamente con la boca y de rodillas; es buscarle, lanzarse hacia él, estar en su presencia, «subir el ánima sobre sí y sobre todo lo criado y juntarse con Dios, y engolfarse en aquel piélago de infinita suavidad y amor.» Todo buen pensamiento, toda elevación del corazón, toda afección santa, todo deseo de Dios es una plegaria. La oración es como una salida del alma para presentarse ante Dios que acude á ella, la atrae á sí como á su nido, la hospeda en él como en su templo para que pueda poseerla, amarla y gozar de sus favores más señalados. El alma se halla en presencia de Dios, y Dios en

(1) *Memor.*, lib. VI, c. III, VII, c. I. *Adic.*, trat. I, c. I; trat. II, c. X, II. *Trat. de oración*, lib. II, c. IX; parte II, c. IV; parte III, *passim*.

presencia del alma... Es un alimento del espíritu, un abrazo divino lleno de delicias, un beso de paz entre el Esposo y la Esposa, un sábado (1) espiritual en que Dios descansa en ella... Es un claro espejo en el cual vemos á Dios y nos conocemos á nosotros mismos con todos nuestros defectos y todas nuestras miserias... Es la puerta real por la cual se penetra en el corazón de Dios...» Exige el retiro y el silencio: que nos recojamos en nosotros mismos, «como en un secreto oratorio», en «un desierto»; que huyamos el mundo para «conversar con Dios» (2). ¿Hay vida más santa y más dichosa que la de los religiosos del desierto, muertos para el mundo y para su cuerpo? Es la imagen de la dicha perfecta que el alma ambiciona; por ella el sabio se parece á Dios, puesto que ha dado ya un paso fuera de este mundo; es la muerte filosófica (3).»

Difíciles son de explicar los efectos á aquellos que no los han experimentado. Con todo, analizando esos misteriosos fenómenos, apréndese á seguirles paso á paso en su marcha ascensional. Primero es un

(1) Último día de la semana, guardado santa y religiosamente por los judíos. (N. del T.)

(2) *Trat. de orac.*, parte II, c. III; parte III, *passim. Menor.*, lib. V, c. I, p. 133; c. II, p. 139; lib. IV, c. I: lib, VI, p. 214. *Adic.*, tratado II, c. X. *Guía*, lib. I, c. XV. *Catechismus major*, lib. III. p. 367 y sig. — Véase Marco-Aurelio, *Pensamientos:* «Andas buscando retiros, chozas rústicas, orillas de los mares, montañas... Retírate más bien en ti mismo. — Tu interior debes contemplar; allí está el origen del bien, manantial inagotable, con tal que ahondes siempre. — Comprende, en fin, que hay en ti mismo algo excelente y divino, y que es preciso vivir en la íntima familiaridad de aquel que tiene en nuestro interior su templo.»

(3) *Loc. cit.* Porfirio hace la misma distinción entre la «muerte filosófica» y la muerte natural. (*Principios de la teoría de los inteligibles*, IX.)

conocimiento real y experimental de Dios y de sus atributos morales, y reside en el entendimiento. El entendimiento lo presenta á la voluntad como su objeto, y origina en ella un ardiente amor que le inflama y le regocija, y cuyos fuegos son de infinita dulzura: «Esta alegría es tan grande, que, aunque experimentada sólo por el espíritu, repercute sin embargo en la carne, de manera que ésta que comúnmente sólo goza con las cosas carnales, gusta también de las espirituales, gracias á su comunicación con el espíritu.» Tal es la excelencia de las cosas espirituales, que cuanto más se las experimenta más se las desea: este primer experimento excita, pues, en el alma un violento deseo de Dios: languidece y se deseca, diciendo con el Esposo del cantar: *Haced saber á mi bien amado que estoy enferma de amor.* «Como la cierva herida que huye llevando en su costado la flecha del cazador, corre herida de amor el alma, y no puede detenerse ni hallar reposo hasta encontrar la fuente de agua viva en que saboreó ya tantas delicias.» Este deseo lo satisface (pues Dios no lo inspira para rehusarse á contentarlo) una «plenitud interior», una «hartura» espiritual, de la que nace una santa «embriaguez»: el alma pierde en ella el recuerdo de toda cosa perecedera, á menudo se pierde ella misma, sumergida en el abismo de la infinita bondad y de las inconcebibles dulzuras de Dios.» Desde entonces no teme ya nada: su confianza es inquebrantable, nada turba ya su reposo, su dulce sueño de paz y de vida «sobre el pecho del Señor (1).» Es el «reino del cielo

(1) Véase sobre este sueño del alma, Porfirio. (*Principios de la teoría de los inteligibles*, XXVI.)

en la tierra», un «paraíso» que se nos abre desde este valle de destierro y que nos hace desear con mayor ardor el día de la liberación. Esta vida, tan efímera, en que «los mejores días son los primeros en desaparecer», esta vida, «sueño de una sombra», es demasiado larga todavía, y el alma «se alimenta de lágrimas» porque tarda en sonar la hora de la muerte (1).

No hay que exagerar naturalmente el alcance de estos goces espirituales, ni buscarlos con indiscreción. Son recompensas y no méritos, un medio y no un fin, beneficios divinos y no Dios mismo. Dios los proporciona según le place: desearlos con excesivo ardor es amarse á sí mismo so pretexto de amar á Dios, «trabajar un momento para mejor gozar del reposo, y ayunar para encontrar más deliciosos los platos; es preferir los dones al donante, y hacer mal uso de las bondades divinas.» Error frecuente y tanto más peligroso, cuanto menos fácilmente se le discierne, «pues el amor propio, sutil y penetrante por naturaleza, se insinúa en todas partes sin que lo advirtamos»; y es hábil para contentarse y mezclar «algo carnal» en las alegrías que debieran ser «del todo puras». La perfección reside en las virtudes más

(1) *Guia*, lib. I, c. XV. — Véase sobre el disgusto de la vida y el deseo de la muerte, *Vida de Porfirio*, por Eunape, I, 1; *Vida de Plotino*, por Porfirio, XI; Proclo, *Comment. Alcib.*, t. II, p. 45 y sig. y 337; Marinus, *Vida de Proclus*, c. XII: «Que mi cuerpo me lleve hasta donde quiero ir, y luego que muera, decía Proclo.» — Marco-Aurelio, *Pensamientos*, IX, 5: «Ven lo más pronto ¡oh muerte!; no sea que al fin me olvidase de mí mismo!» — Bossuet, *segundo sermón sobre la Purificación:* «¡Oh muerte! tú no turbas mis designios; al contrario, los cumples. ¡Acaba, pues, oh muerte favorable!... *Nunc dimittis.*»

bien que en las suaves ternezas, en la resignación más bien que en el goce. Pero, aparte esta reserva, la vida espiritual tiene delicias sin segundo, y son aguijones poderosísimos. Los que las desdeñan no las conocen, y no habiéndolas conocido, tienen demasiado orgullo para confesar que son preciosas. Hiciéronse para los humildes: los soberbios se esfuerzan en difamarlas, «diciendo de las cosas de Dios, que sus efectos son imaginarios.» «¡Miserables de vosotros, pues no habéis gustado cuán suave es el Señor! Y mucho más miserables, pues por excusar vuestra negligencia sembráis errores de pestilencia..., y de tal manera usáis de la llave de la ciencia, que ni vosotros entráis en el cielo, porque no queréis; ni dejáis entrar á los otros, pues les cerráis el camino con los yerros que habéis aprendido en la escuela de vuestra negligencia. Decís que tomáis ocasión desta doctrina para hacer poco caso de las consolaciones espirituales: mirad que esta doctrina no se escribió para los negligentes, como lo sois vosotros... Desta manera los malos pervierten todas las buenas doctrinas, tomando para sí lo que era para otros (1).»

Con todo, la vida activa conserva sus derechos: amar al prójimo, servirle, consagrarse á él, es orar también. Todas las virtudes se corresponden; unas, más interiores y más espirituales, atañen al amor; otras, más exteriores y más visibles, refiérense á la práctica. Las primeras son «más excelentes y más necesarias» que las otras; por el espíritu se honra á Dios y nos elevamos á él; pero «sin querer disminuir

(1) *Trat. de orac.*, lib. II, c. IV. — Consúltese lib. I, y *Mem.*, libro IV, VI.

nada de su dignidad», no bastan, y las segundas se unen á ellas como si fuesen su manifestación exterior. «Las unas son como espíritu de la religión, las otras como el cuerpo della, que aunque es menor que el espíritu, es parte principal del compuesto, y de que tiene necesidad para sus operaciones..., el hombre no es ánima sola, ni cuerpo solo, sino cuerpo y ánima juntamente (porque el ánima sola sin el cuerpo no hace el hombre perfecto, y el cuerpo sin el ánima no es más que un saco de tierra): así también entienda que la verdadera y perfecta cristiandad no es lo interior solo, ni lo exterior solo, sino uno y otro juntamente (1).»

Los actos del cuerpo no son, pues, más indiferentes que los del espíritu en un ser razonable y libre, capaz de responsabilidad y de mérito. Fuera de la verdad, la libertad no existe, pues estriba en el imperio que se ejerce sobre las pasiones; san Pablo, prisionero, era libre; el insensato Alejandro, hollando el universo, no lo era. La gracia no la destruye y sin embargo no puede prescindir de la gracia. Arrojado á la miserable tierra y desnudo, sin virtud y sin fuerza, reducido á «tender la mano» á su maestro, á su padre y á su Dios; ese altanero «mendigo» (obsérvese cuán

(1) *Guía*, lib. II, c. XIX, XX y sig. *Mem.*, lib. IV, c. IV; lib. VII, c. 7. — El pasaje citado y otro en que Luis de Granada insiste sobre la necesidad de las ceremonias exteriores de la vida religiosa, indican el designio de combatir el luteranismo sobre la cuestión del culto exterior (insiste en ello en el *Trat. de oracion*, lib. II, c. V, p. 437); pero esta alusión no es su fin principal. Lo que quiere es preservar sobre todo la vida espiritual de los excesos del misticismo, tan funestos para la moral. En otros capitulos se ve lo que piensa de la práctica sin el espíritu, y del uso inmoderado de los sacramentos. (*Trat. de oración*, loc. cit., p. 451, 452, 445.)

genuinamente española es la comparación) ha conservado algo de su pasada grandeza: la razón y la libertad. El uso ordinario del pecado debilita el libre albedrío sin aniquilarlo; la gracia nos salva y nos justifica; pero «el hombre no se santifica sin el hombre:» Dios no suprime ante la actividad humana el campo abierto al esfuerzo y el mérito. Del propio modo, aunque sea «el único y verdadero doctor que enseña á los ignorantes», no se dirige siempre por sí mismo á la criatura; quiere que sus ministros le hablen en su nombre y se les escuche como á él mismo: Los más sublimes progresos en la espiritualidad no la dispensan de consultarlos y de someterse á sus preceptos: el ejercicio de la razón individual está condenado en materia religiosa. Cuanto mayor ciencia y virtud poseen, más recomendables son, pero su carácter es siempre sagrado, y no es incumbencia del fiel juzgarlos, ni aun inquirir si son ó no hombres de bien: alusión y lección dirigidas al clero, cuya tibieza en el fervor podía desacreditar á la Iglesia, pero lección indirecta, alusión velada, en tanto es formal el precepto. Luis de Granada no quiere que el vulgo profundice ni tenga opinión en estas cosas, y por esto las cubre piadosamente con un velo (1).

(1) *Tratado de oración*, lib. II, p. 438-439, 444; *Parte* III, p. 482. *Guía*, lib. I, c. 5, 18. *Mem.*, VI. *Adic.*, trat. I, c. 2.

III

Juntemos todos estos rasgos cuyo concurso es necesario para formar una figura única: ¿qué será este hombre salido de las manos de Luis de Granada? ¿Un cristiano? No es decir bastante: si tiene las virtudes esenciales del cristiano, no están en equilibrio; algunas, especialmente cultivadas, le conducen á un desprendimiento más absoluto, á una contemplación más soñadora y más ociosa de lo que le manda el cristianismo. Será, pues, un místico cristiano. ¿Pero será el *idiota* que soñaba Gerson? ¿Conoce bien á Platón, le encanta excesivamente la poesía y la elocuencia; ó bien el pensador, hastiado de la ciencia y del mundo, se refugia tras la experiencia adquirida en el *vanitas vanitatum?* No ha filosofado bastante para llegar á tal desprecio de la filosofía. Contendrá algo de uno y otro, sin ser exclusivamente uno ni otro, como sucede cuando huyendo de los extremos, se intenta conciliar los inconciliables. No representa, pues, un tipo uniforme y de una sola pieza, sino una fisonomía compleja y múltiple, en la que el tono dominante no absorbe los matices delicados. Si tal fuese la impresión producida en el lector por la exposición que precede, no intentaría atenuarla, pues sería fiel, y le permitiría juzgar exactamente á Luis de Granada, místico de vocación, gran letrado, moralista amable y semi-filósofo.

Aunque ante todo es místico, no es sin embargo «el primer místico del mundo», conforme le llamó, con

abuso de la hipérbole, Donoso Cortés. Lo es, no solamente por la pintura trivial del amor divino, por el vago fervor de una tierna adoración, como tantos místicos lo fueron después, sino por la manera como entiende la naturaleza divina y la humana, por las relaciones que establece entre el Creador y la criatura, por el fin que asigna al hombre y el camino que le indica. Este cristiano perfecto, cuya formación emprende, no basta que «se salve en la vida común»: quiere que abrace «la vida angélica y sobrenatural (1)» ya desde este mundo. La caridad que la hace posible, es la primera de las virtudes. En el catolicismo, le admira sobre todo la parte dedicada al amor, lo contrario de lo que le asombra en el protestantismo (2).

El amor, según él, es el arma más noble y más eficaz del catolicismo contra sus adversarios. Idea notable en un siglo de sangre y ruinas, en que la espada de Carlos Quinto pareció al Papado la mejor salvaguardia de la Iglesia, como los «autos de fe» en la Inquisición; común á todos los místicos españoles, brillará con todo su esplendor en santa Teresa. Y es que á los ojos de Luis de Granada, el amor es la vida misma del catolicismo: otro dominico, que ha restaurado hoy en Francia la gloria con el hábito de su Orden, pensaba como él sobre este punto: «Quien tiene la vida la entrega, escribía Lacordaire (3); quien está en posesión del amor, lo derrama; quien posee el secreto, lo dice á todos. Entonces comenzarán nuevos

(1) *Mem.*, lib. VI, c. 1.

(2) «Pretender formar una religión sin la caridad es querer formar un cuerpo vivo y obrando sin alma.» (*Mem.*, lib. IV, c. 4).

(3) *Carta sobre la Santa Sede.*

tiempos, con nueva efusión de riquezas; y la riqueza no es el oro ni la plata... Riqueza, sólo hay una, y es el amor. De Dios al hombre, de la tierra al cielo, únicamente el amor une y lo llena todo: es el principio, el medio y el fin de las cosas. Quien ama, sabe; quien ama, vive; quien ama, es abnegado; quien ama, está contento, y una gota de amor, puesta en la balanza con todo el universo, sería más poderosa que él, como la tempestad es superior á la brizna de paja que arrebata por los aires.» «La perfección de la vida cristiana, dijo ya Luis de Granada, depende de la caridad, y esta vida será tanto más perfecta, cuanto mayor y más elevada será la caridad.» Ahora bien; los corazones se abren á tan fecunda influencia, «la cual no es obra de la carne ni de la sangre, sino del espíritu de Dios, cuya dulzura y benignidad empieza á dejarse sentir. Es un signo de los más evidentes, de que la caridad llega á su perfección (1).» Así, para ambos, en la caridad está la esencia del catolicismo, el origen eternamente fecundo en que debe alimentar su fuerza. El P. Lacordaire, no obstante, apela de sus votos un triunfo que no ve realizado todavía. Luis de Granada, en medio del movimiento místico que en su época se operaba en España, y que nada tenía de hostil ni de enojoso para la ortodoxia, á condición de encauzarlo con prudencia, cree advertir ya seguros indicios de él y asistir á sus primeros progresos.

Complace seguir, en sus principales obras, el desarrollo gradual de la idea mística. La primera por su fecha, el *Tratado de la Oración*, contiene, entre

(1) *Mem.*, lib. VII, c. 1, 7.

varios pasajes significativos, una vivísima defensa que antes he citado. *La Guía de Pecadores*, á pesar de la forma que he señalado, está lejos de ser antimística: sofocado, en varios sitios, bajo la profusión de procedimientos escolásticos y oratorios, el misticismo se muestra en ella en plena luz en el capítulo XV, del libro I, capítulo tanto más notable cuanto que el tono general es más sobrio. El arrebato y el éxtasis, la infinita dulzura de las cosas de Dios celébranse allí manifiestamente. En los últimos libros del *Memorial*, y en las *Adiciones á este Memorial*, Luis de Granada da rienda suelta á su misticismo, bien porque el sentimiento se fortificase en él á medida que la experiencia de su larga vida le desprendiese más y más de la tierra, ya porque (pues era instintivamente místico) se sentía más libre lejos del ojo avizor del Santo Oficio, en la manifestación de su pensamiento (encontrábase entonces en Lisboa). En fin, en el *Catecismo mayor, ó Introducción al símbolo de la fe* (1582), obra de erudición destinada á una demostración en forma de las principales verdades enseñadas por la Iglesia, déjase sentir todavía el mismo soplo, particularmente en un elogio de la vida ascética y de los Padres del desierto. Templan, pues, el misticismo de Luis de Granada las necesidades del tiempo, el espíritu de su Orden, el estudio y la elevación filosófica de su inteligencia: causas todas que, á la vez que lo moderaban, estaban lejos de destruirlo y sólo le comunicaban mayor valor y seguridad.

No es posible desconocer su gran erudición, ni su gusto, á duras penas disimulado, por las humanida-

des. Ama el estudio y la ciencia; ambos le encantan; bebe ansiosamente en el raudal, no sin algunos escrúpulos á veces, aunque no los llevara tan lejos como san Jerónimo, imaginando que Jesucristo le llamaba, reprendiéndole, «ciceroniano» y no «cristiano».

Los recuerdos y las citas de ambas antigüedades debátense bajo su pluma, y raro es que se engañe; nombra á Aristóteles, Virgilio, Plotino, Galiano, Séneca, Apiano, Píndaro, Cicerón, con la misma frecuencia que á santo Tomás, san Agustín, san Bernardo, los evangelistas y los profetas. No vacila en proponer á los antiguos sabios por modelos, hábil en copiar sus mejores máximas, para excitar á los cristianos á la vida espiritual. Sabe cuánto ganaría la fe si los espíritus, más iluminados, fuesen capaces de comprender las bellezas del catolicismo que siguen ciegamente. Amar á Dios, es bueno: amarle con inteligencia de sus beneficios sería mejor (1). No es que quiera atribuirle el honor de una mira absolutamente desinteresada respecto á la cultura intelectual; pero esa verdad, cuando menos, no le pasó inadvertida, pues la fe no se hizo para seres embrutecidos; si la llama de la razón, aventada por Dios mismo, no puede iluminar sus sublimidades, cuando menos indicará el camino, y, en fin, el espíritu del cristianismo no es el de aniquilar la inteligencia, reflejo borroso, pero fiel, del Verbo Divino. Su instrucción personal (fácil es

(1) Su *Compendio de la vida espiritual* debió componerse á petición de la reina Catalina, para la instrucción de los campesinos de Portugal, según Quétif y Echard. (*Scriptores ord. Prædic.*, t. II, página 285 y sig.) Verosímil en lo que le concierne, esta aserción no lo es tanto en lo referente á los lectores: ¿sabían leer los labriegos portugueses?

convencerse de ello) excedía en mucho de la medida común en los de su estado, y era en él una necesidad de su sistema de vida. Aquel que instruye á los demás está obligado á instruirse á sí mismo. No olvidemos que era dominico, y que en el siglo de la Reforma los soldados del catolicismo necesitaban armarse perfectamente; él, cuando menos, se contenta con las armas de la ciencia. Santa Teresa era del mismo parecer. Con todo, aunque debió encontrar cierto goce secreto en llenar este deber de su ministerio, no llega hasta á concederlo todo al estudio. Puede formar un doctor, un predicador, pero no un *verdadero amador de Dios:* así establece algunas reservas respecto á los que no están obligados á entregarse á él completamente, hasta el punto de censurar á los religiosos que le conceden tiempo, excesivo, y pone la plegaria aun por encima de la lectura de los libros santos. Por otra parte, no le basta el estudio al predicador; es lo suficiente ser sabio para dar á los hombres la enseñanza divina, si no se pide á la plegaria y á la soledad, en la vida contemplativa, la verdadera ciencia y la verdadera persuasión (1).

El misticismo favorece en alto grado la observación psicológica; la dirección de las conciencias no la favorece menos y la pone al servicio de la moral. «El buen Luis de Granada», conforme lo llama san Francisco de Sales, es moralista á la vez por el estudio y por la práctica. Conoce y cita á los moralistas antiguos; da de los deberes una división análoga á la del *De officiis:* alaba á Séneca enalteciendo los beneficios de la sole-

(1) *Mem.*, lib. VI, p. 214. *Adic.*, trat. II, c. II.

dad y los peligros de la frecuentación de los hombres; dice con Aristóteles que la mentira tiene á veces más apariencia de verdad que la verdad misma. El primer libro de la *Guía*, parte del segundo, el primer libro del *Memorial* son exhortaciones á la virtud y tratados de moral. Luis de Granada sabe leer en el corazón humano, el cual no permanece mucho tiempo cerrado para un director advertido y penetrante; ni carece de cierta sutilidad de golpe de vista: los españoles tienen sutil espíritu. Analiza con sagacidad los desarreglos de la imaginación que «os sustrae casi imperceptiblemente á vosotros mismos, vase errante y vagabunda por todos los rincones de la tierra, y, como la hoja, déjase arrastrar por cualquier viento»; y los del amor propio, tan hábil para disimularse á sí mismo, no menos temible para los místicos que la loca de la casa. Distingue cuidadosamente el carácter de desinterés que constituye el mérito, de las engañosas quimeras del amor puro (1). Discierne con segura mirada la causa principal de nuestras caídas, que estriba en la dejadez de la voluntad y no en la ignorancia del deber. Pinta con solo un rasgo la naturaleza humana, observando que «no fundamos la dicha en la posesión de los bienes, sino en la realización de nuestros deseos.» Lo que dice de la libertad moral indica gran elevación de pensamiento. Moraliza, pues, con agrado, y con ello sale beneficioso preservándose de los extravíos del misticismo. No cae ni en el quietis-

(1) *Mem.*, IX, 4. Sobre este punto se acuerda á propósito de santo Tomás, que dice: «Nihil aliud est merces nostra quam perfrui Deo... Ergo charitas non solum excludit, sed etiam facit habere respectum ad mercedem.» (*Thom. oper.*, t. IX. p. 324.)

mo ni en el olvido completo de la vida activa; si no logra poner de perfecto acuerdo el libre albedrío y la gracia, la preferencia que naturalmente concede á ésta no le impide respetar aquélla. Ese afán solícito de moralizar, justificado por cierta amplitud de espíritu y por los deberes de su profesión, avivado por la opinión que tenía formada de las escasas luces de la mayoría de sus lectores, explica el aparato didáctico en que se envuelve en varias ocasiones. Los procedimientos oratorios y filosóficos revelan las costumbres del moralista y las del orador. Sus tratados son predicaciones morales; divide, argumenta, demuestra, prevé las objeciones, aduce autoridades y textos; abunda en comparaciones, en ejemplos; vuelve y revuelve una idea en todos sentidos para darle mayor claridad, y amplifica, sino con la dulzura de Massillon, con fácil abundancia.

No es únicamente moralista: es filósofo cuanto era posible serlo en España. No se muestra enemigo sistemático del racionalismo: que prefiera á él otra senda para llegar á su fin, nada tiene de extraño; pero preciso es consignar que le concede atención y le hace justicia. Verdadero discípulo de santo Tomás, afirma por la razón la posibilidad de demostrar la existencia de Dios: el primer artículo de nuestra fe, dice en el *Catecismo mayor*, es que existe un Dios... Ahora bien; esta verdad nos la suministra la razón, atestiguándola con demostraciones evidentes; numerosos filósofos antiguos y sabios contemporáneos son prueba de ello.» ¡Hermoso homenaje tributado á la razón humana, á su poderío y á sus resultados por un teólogo á quien la Iglesia, sin haberle canonizado, honra de una manera

especial, y en una obra aprobada por un Papa por recomendación de un santo! El primer libro de este mismo tratado obedece al mismo plan que la parte correspondiente del tratado de Fénelon, aunque no se encuentra en él los magníficos conceptos sobre la Razón con que éste embelleció la prueba llamada platónica. Pero ya en otros sitios se ha visto que Luis de Granada supo hablar de la razón en el hombre y en Dios; por otra parte, para comprender la creación exterior, para hacerse cargo de la tierra y del hombre y aplicar el principio de las causas finales, la razón es necesaria. Ahora bien: en este argumento, más que en otro alguno, insiste Luis de Granada para establecer la existencia de Dios; no había otro más adecuado para el juicio de sus lectores: aquella *filosofía sensible y popular* era la única que podían comprender. Permítaseme con este motivo una postrer cita. «Y si la noche fuere serena, alza los ojos á mirar la hermosura de los cielos, y el resplandor de la luna y de las estrellas, y mira todas estas cosas con otros diferentes ojos, y con otros muy diferentes gozos. Míralas como á unas muestras de la hermosura de su Criador; como á unos espejos de su gloria; como á unos intérpretes y mensajeros que le traen nuevas dél; como á unos dechados vivos de sus perfecciones y gracias, y como á unos presentes y dones, que el esposo envía á su esposa para enamorarla y entretenerla hasta el día que se hayan de tomar las manos, y celebrarse aquel eterno casamiento en el cielo. Todo el mundo le es un libro que le parece que habla siempre de Dios, y una carta mensajera que su amado le envía, y un largo proceso y testimonio de su amor. Estas son,

hermano mío, las noches de los amadores de Dios, y este es el sueño que duermen. Pues con el dulce y blando ruido de la noche sosegada, con la dulce música y armonía de las criaturas, arróllase dentro de sí el ánima, y comienza á dormir aquel sueño velador, de quien se dice: yo duermo, y vela mi corazón (1).»

Véase, pues, á qué altura de tono es capaz de llegar Luis de Granada, y qué claridad esparce sobre la expresión de las verdades racionales, con mezcla elocuente de inspiración mística. Su pensamiento y su lenguaje se elevan sobre todo cuando habla de Dios, de su ser y de sus atributos. Sin contar el primer capítulo de la *Guía,* verdadero capítulo de Teodicea, sus *Oraciones* en el séptimo libro del *Memorial,* y sus *Meditaciones* en la *Adición al Memorial* no son vulgares repeticiones de un monje ignorante. No es tan profundo como Bossuet en las *Elevaciones,* pero conmueve más, porque es místico. Más platónico que el grande obispo de Meaux, lo es cuando menos tanto como Fénelon, pues aunque dominico y, por consiguiente, tomista, sigue con mayor agrado á la Academia que al Liceo, y siente por Platón una simpatía que santo Tomás no experimentaba en igual grado; verdad que éste no podía conocerle tan exactamente como él. ¿Hay algo más platónico que la concepción de Dios como soberano bien y soberana belleza, y, por lo mismo, fin último de los seres que se dirigen á él por el amor, concepción de donde fluye toda la parte filosófica de su misticismo? No es que la tomase de Platón; desengañémonos, la filosofía no lo condujo al

(1) *Guía*, lib. I, c. 15.

misticismo, como á Gerson y á tantos otros; por eso no teme confesar su estimación por ella y por el que es en su concepto «el primero de los filósofos»: el autor de la *República*, de *Fedra* y del *Banquete* era acreedor á ese elogio de un místico cristiano, que estima también al tierno Virgilio como «al más excelente de los poetas». Efectivamente, Luis de Granada debe á esta comunicación con tan alta doctrina una observación más filosófica de ese Dios á quien busca y á quien ama; su palabra adquiere, aun en medio de las efusiones místicas, un acento más firme, que le imprime mayor grandeza sin disminuir en nada su emoción.

No es, pues, indigno de figurar, en su esfera, en el grupo ilustrado de los platónicos del cristianismo y de los teólogos que han servido á la Iglesia de otro modo que con su vida y su piedad. Si todavía hoy es un honor para un teólogo comprender que la teología sería víctima de una peligrosa ilusión al pronunciar con la filosofía un divorcio irreparable; que, sin trasponer las fronteras respetadas de la fe, su hermana mayor, tan sólo la razón puede salvar al alma religiosa de un doble escollo — el mortal escepticismo de un Pascal, el misticismo brutal de un Molinos, — ¿cuánto más no debe ensalzarse en un teólogo del siglo XVI? Y si se considera que ese teólogo, en tal fecha, es del país de la Inquisición, de la orden de Santo Domingo, y que además es un místico, será preciso sacar como conclusión (oportuna siempre) que el racionalismo tiene algo bueno, puesto que recibe, y precisamente de un origen inesperado, un testimonio nuevo bastante desinteresado para que nadie pueda sospechar de su procedencia.

Con igual razón y al lado de Luis de Granada, debe ocupar un sitio Luis de León, de quien fué, por otra parte, el primer maestro en misticismo. Si éste, en efecto, hacia el fin de su vida, conoció las obras de santa Teresa, se había ya familiarizado desde mucho antes con las de Luis de Granada. Al tiempo de privarle de la libertad el Santo Oficio, en 1572, solicitó encarecidamente el *Tratado de la Oración* entre un reducido número de libros destinados á acompañarle en su celda, y en una carta dirigida á Arias Montano, protestaba de haber aprendido más en los escritos del místico dominico que en toda la teología de la escuela (1).

(1) Gregorio Mayans: *Vida del Maestro Fray Luis de León. – Extracto del proceso.* (Rivadeneyra, t. XXXVI, p. XXV.)

CAPÍTULO QUINTO

Luis de León

Su Proceso

I

Poeta de un misticismo del cual son doctores Granada, Teresa y Juan de la Cruz, Luis de León debiera ocupar preeminente lugar entre los grandes líricos, no sólo de su país sino del mundo entero. A falta de esta gloria, de que no carecerá cuando sea mejor conocido, la persecución le dará cuando menos renombre, ya que fué una de las más sensibles víctimas de la Inquisición, y sufrió, en un país católico, por la libertad de su conciencia de católico, y aun tal ha sido hasta el presente su principal título á la atención de la posteridad.

Tiene otros sin embargo. Hubiérase compadecido al hombre y admirado al poeta tanto como merecen, sin que por esto se conociese por entero á Luis de León. Ticknor observa que se tendría de él una idea incompleta, si se dejasen de lado sus obras en prosa: el teólogo le parece tan digno de estudio como el

poeta. Creemos que está en lo cierto; pero, á lo que parece, no ha observado que bajo este teólogo hay asimismo un filósofo digno de sumarse entre los platónicos cristianos del Renacimiento.

Veamos primeramente el teólogo.

a Theologue

Nacido en Belmonte, en la Mancha, en 1527 (1) de una familia distinguida y perteneciente á la corte, una poderosa vocación le atrajo al claustro. Tenía catorce años cuando fué á Salamanca á proseguir sus estudios comenzados en Madrid y en Valladolid; estableciose en aquella ciudad y á poco profesó (el 29 de Enero de 1544), en una Orden que Lutero hizo célebre, la de los Eremitas de San Agustín.

Su saber y su talento, á los cuales debió pronto (en 1561) la cátedra de teología moral, llamada de Santo Tomás, y luego la de Sagrada Escritura en la universidad de Salamanca, le suscitaron buen número de envidiosos, particularmente en la Orden rival de Santo Domingo. En España, los odios de sabios, los odios á lo Escalígero, lo propio que las enemistades privadas, se complicaban enseguida en los siglos medios con acusaciones de herejía. De ahí que fuese tan peligrosa la tarea de escribir ó de hablar sobre asuntos concernientes á la religión; era casi un acto de valor, para un sacerdote ilustrado, atreverse á predicar la palabra

(1) Declaración de Luis de León ante el inquisidor Quijano, del 1.º Abril 1572, en la *Colección de documentos inéditos* (V. en la edición de sus Obras por Rivadeneyra. *Extracto del proceso*, p. 1).— Véase su *Vida* por D. Gregorio Mayáns: Dupin, IV parte, p. 543; *Bibl. eccl.*, p. 154; *Dict.* de Bayle; Ribera, *Vida de Santa Teresa*, p. 55; Sismondi, t. II, p. 333-337; Nic. Antonio, t. II, p. 36-37; y *Virorum illustrium ex ordine Eremitarum D. Agustini elogia, auctore F. C. Curtio*, p. 232.

de Dios: «Prestad gran atención á lo que digáis en vuestros sermones», escribía santa Teresa al provincial de los Carmelitas reformados, el Padre Gracián. Si la cátedra de la verdad ocultaba tantos escollos, ¡cuántos ofrecería la enseñanza de la teología y la exégesis! Menos de tres líneas escritas de puño y letra de un hombre eran suficientes las más de las veces para llevarle ante el Santo Oficio: á menudo no hacía falta tanto. Mucho más que la mayor parte de sus contemporáneos, Luis de León debía ser víctima propiciatoria del tribunal sombrío por la independencia de su pensamiento y el candor de su carácter.

Sus ideas sobre la cultura intelectual chocaban con las que prevalecían en la Iglesia oficial de España. Los que, como Malón de Chaide, Luis de Granada, santa Teresa, atribuían los peligros que amenazaban á la Iglesia y los riesgos que corría la fe á la ignorancia general, á la ignorancia del clero sobre todo, y que dió origen al descrédito en que habían caído aun los mismos estudios teológicos, constituían la minoría, y Luis de León era de este número. Velada en Luis de Granada y en Malón, respetuosa en santa Teresa, la queja, libre y atrevida en su boca, va recta á los más culpables, á los sacerdotes, á quienes es necesaria la ciencia, obligados como están á instruir á los hombres, «... y si (alguno) desea penetrar á la origen de aqueste mal — dice en un lenguaje lleno de tristeza y severidad — conociendo sus fuentes, digo que, á lo que yo alcanzo, las causas desto son dos, ignorancia y soberbia; y más soberbia que ignorancia; en los cuales males ha venido á dar poco á poco el pueblo cristiano, decayendo de su primera virtud. La ignorancia ha

estado de parte de aquellos á quienes incumbe el saber y el declarar estos libros, y la soberbia de parte de los mismos y de los demás todos, aunque en diferente manera; porque en éstos la soberbia y el pundonor de su presunción, y el título de maestros, que se arrogaban sin merecerlo, les cegaba los ojos para que ni conociesen sus faltas ni se persuadiesen á que les estaba bien poner estudio y cuido en aprender lo que no sabían y se prometían saber; y á los otros aqueste humor mismo, no sólo les quitaba la voluntad de ser enseñados en estos libros y letras, y más les persuadía también que ellos las podían saber y entender por sí mismos.

»Y así, presumiendo el pueblo de ser maestro, y no pudiendo, como convenía, serlo los que lo eran ó debían de ser, convertíase la luz en tinieblas, y leer las Escrituras el vulgo le era ocasión de concebir muchos y muy perniciosos errores, que brotaban y se iban descubriendo por horas.

»Mas si, como los prelados eclesiásticos pudieron quitar á los indoctos las Escrituras, pudieran también ponerlas y asentarlas en el deseo y en el entendimiento y en la noticia de los que las han de enseñar, fuera menos de llorar aquesta miseria; porque estando éstos, que son como cielos, llenos y ricos con la virtud de aqueste tesoro, derivárase dellos necesariamente gran bien en los menores, que son el suelo, sobre quien ellos influyen. Pero en muchos es esto tan al revés, que no sólo no saben aquellas letras, pero desprecian, ó á lo menos muestran preciarse poco y no juzgar bien de los que las saben. Y con un pequeño gusto de ciertas cuestiones contentos é hinchados,

tienen títulos de *maestros teólogos*, y no tienen la teología (1)».

Luis de León «poseía» uno y otra, y señalaba con el dedo un peligro que era la consecuencia inevitable del estado de cosas que hemos indicado ya más de una vez. «De ahí proviene, añade, que los hombres se han entregado sin rienda á la lición de mil libros no solamente vanos, sino señaladamente dañosos; los cuales, como por arte del demonio, como faltaron los buenos, en nuestra edad más que en otra han crecido.» La invasión de aquella literatura fácil y mundana es la que le inquieta: los libros de caballerías por los que España demostró al parecer durante algún tiempo tan loca predilección como don Quijote, esas novelas que adoraba santa Teresa en su adolescencia hasta el punto de leerlas de noche y á escondidas; sobre todo las poesías ligeras, licenciosas, todos los productos de un genio fecundo, ardiente, desordenado, que sembraba tesoros de imaginación en los campos de la insensata fantasía á falta de mejor empleo (2) parecíanle amenazas al buen sentido y á la moralidad tanto como al sentimiento religioso, con lo cual da nueva muestra de ese acierto en el golpe de vista, de ese profundo sentido de la realidad que nunca se alabó bastante en los místicos españoles, y que ya hemos señalado en Malón de Chaide. El libro es el peor de los venenos; se desliza, se insinúa, penetra hasta el fondo de nuestra sustancia, «el libro torpe y dañado, que conversa con el que le lee á todas horas y á todos tiempos ¿qué

(1) *De los nombres de Christo*, Salamanca, 1583, lib. I, f.os 4 v.o 5 r.o

(2) «Nos ha acontecido lo que acontece á la tierra, que cuando no produce trigo da espinas.» *Nombres*, lib. I, f. 5 v.o.)

no hará? ¿cómo será posible que no críe viciosa y mala sangre el que se mantiene de malezas y de ponzoñas?» Estos funestos escritos corrompen los corazones; mujeres jóvenes, y aun niñas los devoran; padres y maridos tienen ojos para no ver, ó dejan hacer, mientras que con estas malditas obras debiera suceder lo que con las mujeres perdidas cuyo trato prohiben á sus hijas las madres prudentes (1).

¿No parece esto una requisitoria contra la moral y el folletín modernos? Pues esta vigorosa reprimenda, téngase muy presente, no va dirigida contra todos los productos de la literatura profana. Se puede ser sabio y sencillo de corazón, dice en alguna parte: la sencillez no es ignorancia. Un erudito imbuído del conocimiento de las dos antigüedades, un poeta, un traductor de los Salmos, pero asimismo de Horacio, de Píndaro, de Virgilio; un escritor que nombra, imita ó reproduce, al mismo tiempo, á Menandro, Simónides Eurípides, Ovidio, Jenofonte, Aristóteles, Homero. Plutarco, no habría predicado por anticipación la cruzada del abate Gaume. Menos severo que Platón, que destruía lo que había adorado, y, permaneciendo poeta aun á despecho de sí mismo, cerraba á la poesía la puerta de su República, no proscribe la poesía; desea solamente que continúe digna de su origen, ella que «no es sino una comunicación del aliento celestial y divino». Aquellos que, olvidando su naturaleza y su papel, «la emplean, ó por mejor decir, la pierden en argumentos de liviandad, habían de ser castigados como públicos corrompedores de dos cosas santísimas:

(1) *Nombres*, lib. I, f.os 5, 6, 61, 62.

de la poesía y de las costumbres. La poesía corrompen, porque sin duda la inspiró Dios en el ánimo de los hombres para con el movimiento y espíritu della levantarlos al cielo, de donde ella procede... Así que corrompen esta santidad, y corrompen también, lo que es mayor mal, las santas costumbres»; pues la dulzura de las palabras transmite al oído y luego al alma las impresiones de los vicios (1). Alusión evidente á las obras ligeras, sino inmorales de que estaba plagada la nación española. Cristiano y sacerdote, Luis de León pide el remedio de esto sobre todo á la ciencia religiosa, pero la ciencia religiosa es ciencia también; despertar el gusto de los elevados estudios bíblicos, vulgarizar las verdades fundamentales del catolicismo, darlas á comprender á la muchedumbre, hablar á ésta el lenguaje de la reflexión y de la madurez, no el de la imaginación tan sólo, ¿no era ya empresa que es tanto más justo agradecerle, cuanto le ocasionó más desdichas? «Es una obligación para los buenos espíritus, escribía, componer en español obras sacadas de las Santas Escrituras, que se refieran á ellas, fieles á su espíritu, y respondiendo lo mejor posible á la necesidad general de la humanidad.» Para ser útiles, estos libros deben escribirse, contra la costumbre, en lenguaje vulgar; Luis de León lo dice claramente y repetidas veces; pero, á costa suya desgraciadamente aprendió que no todo el mundo juzgaba de este modo.

Añádase á esto que aportaba á su enseñanza escrita ú oral, una crítica asaz atrevida para la época. No aceptaba sin consulta las autoridades ni los textos

(1) *Nombres*, f.os 61, 62.

producidos con apoyo de las opiniones corrientes. En su curso de Salamanca, en los actos públicos, en las controversias entre teólogos, discutía y llegaba cándidamente hasta la discusión extrema: ignoraba el arte de detenerse á tiempo. Permanecía ortodoxo de hecho y de intención, pero mejor le hubiera sido callarse. Él mismo pareció advertirlo y así lo dió á entender con delicadeza, sino con ironía: «Mi sentimiento, dice á propósito de la ley de gracia, es el de san Agustín, de santo Tomás y del concilio Coloniense, de fray Pedro de Soto, confesor del Emperador. Es verdad que es cuestión que no se trata ordinariamente, y así, no sé si á alguno le ha parecido cosa nueva, aunque á la verdad es de lo más cierto y antiguo que hay en la doctrina eclesiástica, á lo que yo entiendo (1). Enseñaba que la Escritura «encierra numerosos sentidos en la sencillez de un solo y único pensamiento», y que «todos son verdaderos, puesto que el Espíritu Santo les ha puesto en ella»: se trata de descubrirlos, y así no creía reprensible discernir y publicar otro nuevo. Limitándose á esto, hubiera hablado como Lutero, cuando, ferviente católico, protesta sinceramente de su sumisión á la Santa Sede (2). Añade que adoptar un sentimiento no significa rechazar los otros, sino ensanchar el campo de la ciencia exegética; que las interpretaciones no conformes á las que son de fe, pueden aceptarse si, aunque «diferentes», no son «contrarias», y que no hay lugar de

(1) *Extracto del proceso*, p. XXVI, XXVII, deposiciones escritas por Luis de León.

(2) *Nombres*, f.º 16 r.º Véase *Protestacion sobre si le tomare la muerte subitamente*, en su prisión, en 1572. (*Extracto*, p. XXIV.)

oponerles *a priori* una excepción ni de concederles preferencia. Vatable no se engañó por el solo hecho de no explicar ciertos pasajes como los santos y como los doctores aceptados, aunque no se mostrase en oposición con ellos. Las interpretaciones de los rabinos, cuando están de acuerdo con las de la Iglesia, pueden admitirse lo mismo que éstas. Sin embargo, por más que añade que tal es el sentimiento de san Agustín, la audacia de tal afirmación era demasiado grande para que la pasasen por alto sus enemigos (1). Y en efecto, pese al correctivo que se le aplicó, es indudable que hay en aquella teoría una reivindicación enérgica de los derechos de la crítica sagrada, á los cuales Luis de León no renunció jamás, ni en la prisión, ni aun delante de sus jueces.

Hizo las primeras aplicaciones de ella en el *Cantar de los Cantares* y en la *Vulgata*.

Toda su crítica de las traducciones de la Biblia descansa sobre el principio de que los traductores, ya se trate de los Setenta, ya de san Jerónimo, no son más que «intérpretes y no profetas»; su obra es una

(1) *Perfecta casada*, Salamanca, 1583, f.º 10 v.º—Extracto, pág. XXXI, XXXII, L: «En otra manera, por interpretaciones de judíos, se pueden entender exposiciones que ellos dan de buena y católica doctrina en pasos de Escritura adonde entre ellos y nosotros no hay diferencia; y recibir las tales exposiciones, no desechando las de los muertos, sino recibiéndolas juntamente, y poniendo las nuestras en el más preeminente lugar, aunque yo no lo decía, ni jamás hablé, como he dicho, de rabíes ni de sus interpretaciones, porque nunca las vi; pero collígese de la sentencia de San Agustín, que yo seguía y sigo. Y collígese por secuela necesaria, porque la sentencia de San Agustín es que toda sentencia verdadera y católica que venga bien con las palabras de algún paso de la Escritura, el Espíritu Santo lo significó por aquel paso, déla quien la diere, ó sea una ó sean muchas sentencias, como arriba he dicho y declarado.»

obra humana, no la del Espíritu Santo; por consiguiente, puede dejar que desear. Estos *desiderata*, los consignó en un opúsculo intitulado *De ratione, auctho-ritate et interpretatione sacræ scripturæ*, previamente sometidos, por mediación de su amigo Arias Montano, á los teólogos de Lovaina (1).

Por lo que concierne á los Setenta, pensaba que los tiempos agitados en que vivieron (la época de los macabeos) no les permitieron sin duda adquirir de la lengua hebraica y de la ley antigua un conocimiento tan profundo como hubiese sido de desear. En lo referente á la *Vulgata*, negaba que el Concilio de Trento la hubiese impuesto «como de fe» habiéndose limitado á declarar que no contiene errores y aprobarla como la mejor traducción existente y la única de que convenía hacer uso. Admitía también que no es errónea ni falsa, si por errores y falsedades se entiende que «el traductor ha puesto cosas falsas ó que pueden ser causa de error»; pero si con esta palabra se entiende solamente «los lugares alterados por culpa de los copistas ó de los editores, las omisiones, las interpolaciones manantial de oscuridades», ó mejor todavía la falta «de claridad, de precisión y de rigor», no vacilaba en afirmar que contenía muchos. Y con efecto, señaló cierto número por medio de notas tales como ésta: *non satis aperte, non satis significanter*, y esto con tanto menos escrúpulos, cuanto que muchos doctores autorizados, ya antes ó bien después del Concilio de Trento, se habían permitido observaciones parecidas, y el mismo san Jerónimo hizo «su propia

True [illegible] the vulgate

(1) *Extracto*, declaración escrita, p. XXVII; p. XXIII.

confesión sobre su obra» indicando los pasajes que juzgaba imperfectos. Cuando el texto se presta á varias versiones, la adoptada por san Jerónimo «es la verdadera y católica», pues nunca se engañó; pero no católica y verdadera de tal suerte que las rechazadas por él sean forzosamente condenables. Permanece, pues, susceptible de mejoras y «no existe imposibilidad de que se haga otra mejor y más perfecta». La ciencia ha avanzado y Luis de León cree en el progreso, aun en materia teológica (1).

En cuanto al *Cantar de los Cantares*, veía en él «un poema pastoril», «un canto de amor entre el rey Salomón y su esposa». Existen dos maneras, dice, de estudiarlo, en el fondo y en la forma, en el sentido espiritual y principal, y en el sentido literal y exterior. Es indudable que Jesucristo y la Iglesia son sus interlocutores y sus héroes, y existen bastantes comentarios acerca de este punto de vista; pero si hablan, es por boca de un pastor y de una pastora *(égloga pastoril)* y sus místicos amores están figurados por medio de los amores humanos *(carnem amatorium)*.

No se trata, con todo, solamente de amores hu-

(1) *Extracto*, p. XXXII, CIV, CVIII.—Véase p. CIII: «*Propositio*. Ultimo dico nihil repugnare ut in posterum posset edi aliqua translatio quæ per omnia significantius et aptius exprimeret originalem Scripturam quam Vulgata; nam si menda quæ vitio librariorum in Vulgata irrepsere, detrahas; si quæ ambiguè versa sunt explanatè reddas; si quæ parum significantur significantius retineas; tum omnia alia quæ in Vulgata scientissimè ac fidelissimè sunt conversa et ad ea istarum rerum expolitionem tanquam cumulum adjicias; exsistet profectò editio in quâ nemo catholicus desiderare aliquid possit. Nec tamen cùm dico posse edi aliam editionem aptiorem; eam edere unicuique licere dico, sed id si tentandum esset, ecclesiæ et summorum Pontificum voluntate et imperio esset tentandum et eorumdem judicio approbandum.»

manos; Luis de León no se adelanta á Renan, pero quiere que se tenga en cuenta la alegoría que expresan. Así, no es su objeto la interpretación del espíritu, sino la de la letra, como si realmente sólo se tratase del diálogo apasionado de dos amantes: interpretación necesaria, puesto que para comprender con sano criterio el sentido espiritual, es preciso ante todo no equivocarse respecto al sentido literal. Si no es indigno del Espíritu Santo figurar sus propios amores con la Iglesia bajo la apariencia de un hombre y de una mujer, ¿por qué había de serlo de un sacerdote de ese Dios que se pintó á sí mismo con tal similitud, repitiendo las palabras de que se sirviera el Espíritu Santo? Porque en la relación se encuentren términos sacados del lenguaje terrestre ¿es forzoso creer que el comentador asimila este libro sagrado á las poesías amorosas de Ovidio? Y si no nos ofende leer en la traducción latina las palabras *oscula, ubera, amica mea, formosa mea,* ¿por qué motivo no se pueden sufrir sus equivalentes en lenguaje vulgar? (1).

Luis de León no fué el único de su tiempo en considerar el *Cantar de los Cantares* como un poema pastoril; los agustinos lo juzgaban generalmente así; el franciscano Juan de los Angeles lo comentó con el mismo espíritu, pero sin traducirlo. Ahora bien: Luis de León lo tradujo para uso de una religiosa del convento de Santa Cruz en Salamanca, la hermana Isabel Osorio (2). Pero circularon varias copias de esta traducción (y aun bastante lejos, como lo demostró la in-

(1) *Extracto*, p. XXXI, XXXIII, XXXVII, LVII, LXXIV. — *Prólogo*, p. 248 — *Comento*, p. 250.

(2) *Id.*, p. XXXIII.

formación) por obra y gracia de un lego que cuidaba de su celda.

Traducir, estudiar la Biblia y los textos hebreos, era dar fe de luteranismo, más aún, de judaísmo; descubríase ya, en la ascendencia del monje agustino, algunas gotas de sangre judía!

Despertóse la suspicacia; sus rivales, y con ellos el más encarnizado de todos, el sabio helenista León de Castro, de la misma universidad, aprovecharon las circunstancias para satisfacer su baja envidia. Todas sus palabras, todos sus escritos examináronse ya en adelante con atención especialísima, vigiláronse sus acciones, evocóse los recuerdos de los que con él convivían, recuerdos provocados por fuerza y falsos las más de las veces. Los sabios, cuando menos, atacábanle con las armas de la ciencia; pero el movimiento de suspición comunicado á los grados inferiores se manifiesta en formas más bajas: hay quien se acuerda de sopetón y á punto fijo que cierto día, comiendo, «Fray Luis» dejó escapar tal ó cual palabra que hace pensar si dudaba de la venida del Cristo; otro afirma que habiendo ayudado á misa á «Fray Luis», observó que nunca decía sino misas de *Requiem* «celebrándolas á toda prisa» *(y acababa muy presto)* y pronunciando de una manera ininteligible. Así los relatos acusadores, circulando de boca en boca, acabaron por tomar forma de testigo ante el Santo Oficio (1).

(1) V. la deposición de Castro, *Extracto*, p. XVII, XVIII.—Otros acusadores ó testimonios de cargo: Bartolomé de Medina, F. Cerralvo de Alarcón, Pero Rodríguez, Antonio Fernández de Salazar, Juan Gallo y Alonso de Fonseca, Gaspar de Uceda, Gabriel Montoya, Fr. de Arboleda, José de Herrera, Hernando de Peralta, Diego de Zúñiga, J. Ciguelo, etc. — Véase, p. XXI, LXVIII.

Tal fué, en efecto, el desenlace de todas aquellas intrigas: no se necesitaba tanto para ser denunciado á la Inquisición y llevado á su tribunal. El acta de acusación, escrita por el licenciado Diego de Haedo, contenía diez cargos, referentes todos al modo cómo interpretaba Luis de León la *Vulgata*, á su traducción comentada del *Cantar*, y, en general, versaban sobre «errores» de doctrina. No se le considera claramente hereje, luterano, ó judío, pero se insinúa, contando entre los «delitos» que se le imputan «que otras personas, conociéndolos, han dicho y afirmado y enseñado muchas proposiciones heréticas, escandalosas, malsonantes, contra lo que tiene, predica y enseña nuestra santa Madre Iglesia católica romana.» Aludíase con ello, no solamente á Arias Montano, sino también á Grajal y á Martínez, como él maestros en teología y envueltos en la misma suspición, y á algunos prosélitos que la Reforma había hecho en España: Luis de León pasaba, en teología, por *uno de los que más se pagaban de lo nuevo.*

Estas «proposiciones malsonantes», vagamente indicadas en el acta fiscal, nos las da á conocer la instrucción. Quien hubiese enseñado que la fe por sí sola justifica, habría parecido admitir la inutilidad de la confesión auricular; el que hubiese preferido las interpretaciones de los judíos sobre la Biblia á las de los cristianos, habría sido más que un judaizante: Luis de León negó constantemente ambos puntos. Remite, para el primero, á sus lecciones y á sus escritos: la verdad es que su doctrina sobre la gracia y la justificación lo mismo que la referente al libre albedrío, está muy distante de la de Lutero.

En cuanto al segundo punto, responde que sus acusadores hablan de los rabinos sin conocerlos, y no les conocen por no haberlos leído nunca, de manera que las interpretaciones que les atribuyen, en la Biblia de Vatable, son, por lo contrario, las de los Santos (1). San Jerónimo, tratado de apóstata judaizante porque estudiaba el hebreo, y acusado de mezclar citas profanas en textos sagrados, había respondido también, á poca diferencia como Luis de León, que «aquellos que le atacaban no leían más la Biblia de lo que habían leído á Cicerón». Sobre los dos cargos principales nada negó y sostuvo su opinión sin ninguna variante; confesó solamente con toda humildad, que hizo mal en confiar á nadie, fuese quien fuese, una traducción del *Cantar*.

Así, acerca de los principios que le guiaban en la crítica sagrada, en nada cedió ni se desmintió una sola vez en el curso de un proceso que duró más de cinco años y cuyos debates fueron interminables. El legajo original, encontrado en los archivos de la Inquisición de Valladolid, en 1813, llena cuando menos novecientas páginas de impresión en la Colección de documentos inéditos relativos á la historia de España, publicada por los señores Miguel Salvá y Pedro Sainz de Baranda (1847-1848, t. X y XI): pueden notarse en él cuarenta y cinco piezas, varias de ellas de una extensión considerable, escritas de su mano, la primera del 6 de Marzo de 1572, citada ya pero no inscrita; la última del 26 de Septiembre de 1576. La denuncia es del 17 de Diciembre de 1571; la orden de

(1) *Extracto*, p. XXXI, XVII, XXXIII, XXXV.

comparecencia, del 26 de Marzo de 1572; el encarcelamiento, del 27 á las seis de la tarde; el primer interrogatorio, del 1.º de Abril; la sentencia de absolución, del 13 de Agosto de 1577 (1). Libre ya, volvió á ocupar su cátedra, que se le había conservado, y cuya posesión le confirmó oficialmente un rescripto del general de la Orden (del 28 de Julio de 1578). Ante un auditorio más emocionado de lo que él mismo lo estaba, prosiguió, sin una palabra de queja ó de alusión, «la lección de la víspera»: *Decíamos ahora...*

Pero, si nada dejó traslucir, ¿qué sentimientos reportó de tan larga prueba? ¿qué efecto debió producir en un alma como la suya el régimen á que el Santo Oficio sometía á los más fieles católicos? Si algo hubiese habido capaz de arrojar en brazos de Lutero al catolicismo español, ¿no hubiera debido Luis de León echarse en ellos desesperado y lleno de indignación? ¿Y quién sabe cuál fué en el fondo su pensamiento, qué revolución moral se operó quizás en lo secreto de su conciencia? Pues bien; este íntimo pensamiento no nos es desconocido; aquel secreto de su conciencia nos lo ha revelado él mismo, y tanto más sinceramente, cuanto lo hizo sin querer, ignorándolo casi, en la última obra que salió de su pluma, en su *Exposición del libro de Job*. Antes de morir, escribió, si así puede decirse, la historia moral de su proceso: dejó el comentario de él, y en este comentario, fuertemente saturado de misticismo, hizo una suprema afirmación de su fe. Allí hay que buscar su última palabra sobre sus creencias religiosas y al mismo tiempo

(1) *Vida y juicio crítico*, nota *b*, p. 111.

sobre la vida y el papel del hombre en este bajo mundo: los más graves problemas que la filosofía y las religiones pueden abordar, están en el fondo del libro de Job. El destino humano, el desigual repartimiento de los bienes y de los males, el misterio del dolor, la Providencia, todas estas cuestiones se establecen allí, se debaten y resuelven del modo mejor que le es dado hacerlo al hombre, pues á pesar del tiempo transcurrido, no se le ha dado una respuesta mucho más satisfactoria.

El comentario de Luis de León no disimula ninguna de esas dificultades; el debate entre el hombre y su destino, entre el mal y la Providencia está allí instituído en todos sus elementos. Todo pensador, filósofo ó teólogo, lo establece á su manera y á su manera explica la vida. Existe, verdaderamente, para los teólogos, la explicación uniforme y completa, dictada por el dogma; pero cada cual ve el dogma, aunque invariable, bajo un aspecto particular: á la interpretación impersonal se sobrepone la interpretación personal, la de la conciencia, y también la que cada cual puede sacar de la experiencia de su propio destino. ¿Cómo podríamos juzgar la vida si no hubiésemos vivido? ¿Y cómo sustraernos del todo, en esta apreciación, al sentimiento de las pruebas que han señalado nuestras etapas? Estudiemos, pues, aquí mismo este Comentario de Job, que me parece ser, en la vida de Luis de León, la conclusión natural del relato de su proceso, pues lo que nos interesa en estos grandes místicos es la historia de su vida moral más bien que la de su vida exterior, y ésta la escribieron á menudo ellos mismos, sin saberlo, en sus obras.

II

El hombre recibe la vida sin haberla solicitado; se halla dispuesto á creer que Dios se la ha dado con fines bienhechores, y siendo esto así ¿de dónde proviene el mal bajo todas sus formas, el sufrimiento del cuerpo y del alma, la enfermedad, la muerte, la pobreza, el abandono, la calumnia? ¿Qué Dios omnipotente es ése que lo tolera, ese Dios sabio que lo ignora, ese Dios justo que semejantes males envía? ¿Y á quién con preferencia sino á sus servidores? El impío nada entre goces, el justo en la miseria y en la abyección. He aquí un hombre verdaderamente digno de ese título varonil, en el cual la razón manda y el apetito obedece, de corazón sencillo, firme y recto, temeroso de Dios y practicador del bien; y á ese hombre, de improviso, hiérenle los más imprevistos y crueles males (1); piérdelo todo á la vez, sus hijos, sus bienes, su reputación, la dicha de su hogar; sus mismos amigos, ó aquellos á quienes creyó tales, aumentan sus penas; su queja no es consoladora, sino aflictiva; su pésame es una recriminación. Se esfuerza para disminuir en él todo sentimiento de integridad y acaba por acusarle. Job se humilló al principio; pero Job es hombre, tiene un alma, presente de su Dios:

(1) Véase *Senec. ad Lucil.* XCI: Inexspectata plus aggravant: novitas adjicit calamitatibus pondus: nec quisquam mortalium non magis, quod etiam miratus est, doluit.» — *Comento*, p. 334, 347, 293, 297.

¿no puede preguntar por qué Dios le hiere? Es inocente, y Dios le oprime como un culpable: Dios es justo, y castiga sus faltas con rigor excesivo. ¿No ha de maldecir del día en que nació, desear la muerte y protestar de su inocencia? Pluguiese á Dios que se le permitiera poner en una balanza su castigo y su pecado: ¡bien se vería entonces de qué lado se inclinaba el fiel! (1).

¿Qué argumentos aportan sus pretendidos amigos para justificación de la Providencia? No hay prosperidad sólida como la del justo; el malo, feliz en apariencia, perece en medio de sus triunfos. Cada cual obtiene lo que merece: tal empresa, tal resultado. El castigo da á conocer el culpable. Dios hiere porque es poderoso y como es justo, cuando á alguno hiere, es porque lo ha merecido. No es razón, pues, defenderse, pues equivale á negar la justicia divina. Todos los hombres ¿no son vanos y pecadores? ¿Quién se atreve á decir que no ha pecado? La criatura nace débil, pecadora, por naturaleza (el mal metafísico): los mismos ángeles están sujetos á delinquir. El hombre que no lee siempre en el fondo de su propia conciencia, que no se conoce á sí mismo, y con mayor razón á sus semejantes, ¿cómo sondeará los impenetrables designios de la sabiduría divina? Por otra parte, echad una mirada en torno vuestro: en todas partes veréis la señal de una inteligencia omnipotente; las leyes del mundo físico y del mundo moral revelan la Providencia (2).

(1) P. 307-310, 322-325, 329, 334, 345.
(2) P. 315-319, 335, 337, 350, 365, 384 y *passim*.

¿Qué valen estas razones y por qué Job no se contenta con ellas? Es indudable que para quien las considere de una manera abstracta y en teoría, será evidente que las obras de la creación atestiguan un orden armonioso y una extrema sabiduría; el argumento de las causas finales, cien veces repetido y comentado por los amigos de Job, por Job, por el mismo Dios en su intervención final, demuestran las leyes providenciales, y su valor permanece entero. Pero ante el hecho de que la Providencia existe, se erige otro no menos incontestable: la existencia del mal y la persecución de un justo. La cuestión no está en demostrar la Providencia, sino en conciliarla con el dolor, con lo que se llama en la escuela el mal físico y el mal moral. Esta conciliación la esperan los amigos de Job á expensas del justo: es castigado, luego es culpable. Si actualmente no peca, es indudable que pecó en otro tiempo: ¡quizá ciego, insensato, ni siquiera conoce sus faltas! Acaso se le castiga también por las de sus hijos. Cuando menos, es culpable de quejarse actualmente: y, ya que se queja, blasfema. La Providencia halla justificación ¡pero á qué precio!, al de un sofisma y de una iniquidad. Era necesario hallar un culpable, y se le ha encontrado para salvar el honor de la Providencia. Desvíase así la cuestión, y se suprime uno de los dos términos del problema sin resolverlo. Job no se engaña. Cree como ellos, y más sinceramente que ellos, en la Providencia, pero no saca las mismas conclusiones. Cree en Dios, y afirma su propia inocencia. ¿Será que Dios es injusto? No, á menos que sus indiscretos defensores le den por tal, pues cuanto más celebran su equidad acusando á un

inocente, más inexplicable hacen el enigma del destino (1).

La única manera de descifrarlo no consiste en negar el dolor; por lo contrario, hay que confesarlo, pero formándose de Dios y del hombre una idea bastante exacta para comprenderlo bien. Decid que el sufrimiento del justo no es un castigo, sino una prueba, una condición necesaria para el cumplimiento de su fin, un bien para él, puesto que sin el sufrimiento no se cumpliría su destino; decid, por lo tanto, que el hombre ha nacido para sufrir, como el pájaro para volar, y cuando habré comprendido el sentido misterioso y profundo del dolor, ya no lanzaré á la Providencia el grito desesperado de Bruto á la virtud; la proclamaré, la adoraré, sintiendo bajo su fuerte yugo la mano paternal que me ha creado por amor y la voluntad sapiente que me hace atravesar el mal para conquistar el bien (2). Pero no sostengáis ya que ese bien sea siempre y necesariamente la herencia del

(1) P. 289, 335-336, 349, 439; 364-365; 353, 356-357, 408. *Dedicatoria*, p. 289-290 y *passim*.

(2) Véase Plotino, *Enn.* III, lib. II, § 4, t. II, p. 32, 33, 34: «No conviene reclamar la dicha para quienes nada han hecho para merecerla.» § 5: «Si, pues, aun aquí bajo, las almas tienen la facultad de alcanzar la dicha, no conviene acusar la constitución del universo, porque algunas almas no sean felices; es preciso más bien acusar su debilidad, que les impide luchar valerosamente en la carrera en que se conceden premios á la virtud. ¿Por qué maravillarse de que los espíritus que no han alcanzado atributos divinos, dejen de gozar de la vida divina?... Estamos naturalmente sujetos á enfermedades, porque tenemos un cuerpo. Luego, todos estos accidentes no son inútiles para el orden y la existencia del universo... Hay cosas que aprovechan á quienes las soportan, la pobreza, por ejemplo, y la enfermedad... Es propio de un gran poderío (el de la divinidad) emplear para la realización de su obra los males mismos...» — V. también *Enn.* II, lib. III, § 18, t. I, p. 192.

justo aquí bajo, y que el infortunio sólo alcanza á los culpables: la blasfemia consistiría en esto. Sería atribuir mérito á la buena suerte y hacer de la dicha la medida de la virtud. Reconoced, por lo contrario, que esta alianza necesaria de la virtud y de la dicha sólo se realiza más allá de la tumba; entreabrid al justo perseguido, al viajero fatigado de su jornada el horizonte de la inmortalidad, y habréis pronunciado la última palabra de la religión, de la ciencia, de la vida (1).

El justo no blasfema cuando gime su corazón de angustia, pues este corazón fué Dios quien lo hizo sensible. La criatura de Dios no es de piedra ni de bronce. Trabajo inútil es el de buscar excusa á la maldición que Job dirige al día de su nacimiento: ¿los que se han ingeniado procurando paliar esa pretendida impiedad ignoran, pues, lo que es ser hombre y sufrir? ¿No les ha demostrado la experiencia que si algo hay natural en el hombre es la queja cuando sufre y el deseo de librarse del sufrimiento? ¿Quién querrá aceptar la vida si por anticipación supiese que debía consagrarla al dolor? Job gimió y tuvo razón en hacerlo: era hombre. La paciencia no consiste en dejar de sentir y de expresar el dolor, sino en soportarlo con espíritu de obediencia, de resignación á la ley providencial (2).

(1) P. 340, 343, 352, 362, 380, 399; 289, 317; 351, 361-363, 382-383, 401.— Véase *De la paciencia christiana*, por el M. F. Hernando de Zárate de la orden de S. Agustín (colección Rivadeneyra, t. XXVII), páginas 423, 443-445, 447, 448, 466-479, 499.

(2) P. 302: «Muchos se trabajan aquí en dorar estas maldiciones de Job y en excusarlas de culpa... Persuádome yo que los que de estas palabras se asombran y les buscan salida, nunca hicieron ex-

Dios mismo, inspirador de los libros santos, ha querido que estos mismos sentimientos naturales encontrasen en ellos su expresión. Sí, Dios permite á su criatura pedirle cuentas de su providencia; no la condena por el grito angustioso que hacia él lanza, pues lee en el fondo de los corazones y sabe que en los suyos la queja es también amor, y provoca su misericordia y su bondad. Los hombres hieren y no quieren oir el lamento del herido; niegan al desgraciado hasta la libertad de las lágrimas; pero estas lágrimas, cuando salen de un corazón humilde y amantísimo, no desagradan á Dios (1), pues no solamente llora para sí el justo perseguido: los impíos toman pretexto de su desdicha para juzgar mal de la virtud y afirmarse en la idea de que sólo es buena para los cándidos. Los impíos no creen, no quieren creer que expía una falta, sino que sufre la pena de su necedad; constitúyense ellos mismos en testigos, en heraldos de su inocencia, porque cuanto más resplandezca ésta, más se evidenciará la inanidad de la virtud. Así, júzganse autorizados para desdeñar los profundos consejos de Dios, y preferir su corta sabiduría á la suprema del Todopoderoso.

Este desprecio de Dios y de la virtud atormenta el corazón de Job más aún que sus propios males, pues

periencia de lo que la adversidad se siente, ni de lo que duele el trabajo... Porque si se duele (Job), tiene razón de dolerle, y si no le doliera, no tuviera sentido; porque el sufrimiento no está en no sentir, que eso es de los que no tienen sentido, ni en no mostrar lo que duele y se siente; sino, aunque duela, y por más que duela, en no salir de la ley y de la obediencia de Dios...» — Véase p. 324-325. — Hernando de Zárate, *op. cit.*, p. 425-426, 434-435.

(1) P. 360: «... No es Dios como los hombres.. No nos veda el llorar y las lágrimas...»

el justo es menos sensible á sus tribulaciones que al agravio que hacen á la causa de Dios, *si alguna de ellas redunda ó puede redundar en injuria de Dios ó en que sientan dél no como deben los hombres.* Los malos triunfan; los buenos túrbanse sin acertar á salir de su sorpresa: ¿cómo es posible que deje de conturbarse el corazón del inocente? No os extrañe, pues, que invoque el testimonio de los hombres, y, si éste le falta, el mismo testimonio de la naturaleza inanimada: ¡Oh tierra! tú sabes mi inocencia; si mi mano ha derramado la sangre, ¡manifiéstalo (1)! En fin, apela de ello á Dios: bajo tus ojos, refugio y padre mío, quiero desplegar mi conciencia, en tu tribunal litigar mi causa: los hombres se engañan, tú eres la verdad: tú sabes perdonar, los hombres son inexorables; tú sabes aguardar también, aguardar que la paz penetre en el corazón agitado, que la luz ilumine el conturbado espíritu. Fáltale tiempo al hombre que batalla con los terribles secretos de su destino, para entrever la claridad que asoma y pueda guiarle en esa espantosa noche.

Á la larga lo alcanza.

Hacer y deshacer sin motivo, ciegamente, es propio de insensatos. Dios, cuya bondad da el ser y la vida, cuya recta voluntad ha asignado el bien como fin de todas las cosas, no sabría, castigando apasionadamente y sin objeto, destruir su propia obra. No es el autor del mal, aunque lo permita: sólo ordena lo justo y lo verdadero. «Decir que es por esencia sobe-

(1) P. 372. Así interpreta Luis de León el v. 19 del cap. XVI. D. Calmet (*Commentaire littéral*; París, 1712, p. 373) lo interpreta de otro modo. — Véase p. 314, 375.

rano y rey de todas las cosas, que su omnipotencia es en él esencial y no adventicia, es proclamar que la injusticia es cosa contra su naturaleza, *le es á Dios ajeno el no administrar siempre justicia.* Si los príncipes de la tierra son á menudo injustos, es porque su realeza no radica en ellos, ni tuvo en ellos principio: nadie es rey naturalmente; todos lo son, ó por voluntad de los hombres, ó por su propia violencia (¿y los reyes de derecho divino?). Pero si existiese un ser tal que su misma naturaleza le pusiese entre las manos el gobierno de todas las cosas, «en esa su gobernación sería su naturaleza», y, por consiguiente, sería la misma regla y la razón de su justicia. Este ser existe: es Dios.» Necesario y todopoderoso ¿cómo sería incapaz de hacer el bien? Regla de todas las cosas, por esencia, ¿cómo podría separarse de la justicia? La injusticia nace de la impotencia, del error ó de la maldad (1). «Su libertad es su justicia»: su omnipotencia es la ley inmutable de eterna razón: lo que una vez ha querido, lo quiere siempre; lo que ha prometido, lo mantiene, y «aquel que lo puede todo, no puede engañarse (2).» Su misma eternidad, si no nos asombrase, debería tranquilizarnos respecto á su providencia, pero no la comprendemos; nuestra cortedad de vista apenas abarca el presente ¡y nos atrevemos á disputar con él acerca de su justicia

(1) P. 346, 347, 390, 448.

(2) P. 407: «Decir que la divinidad es imperadora de suyo, es decir que es justísima.» — Véase p. 399, 400. — P. 446: «Mas ni la fuente del ser, que es Dios, puede no ser amoroso, ni el que lo puede todo, puede caer flaco en pecado.»

eterna (1)! En este mismo instante, alrededor nuestro, bajo nuestros ojos, en la existencia de cada día ¡cuántos secretos nos pasan inadvertidos! Esta confesión forzosa de nuestra ignorancia, hagámosla, pues, cuando se trata de esas aflicciones contra las cuales la carne se subleva, aunque debe aceptarlas el espíritu; no midamos los propósitos divinos por nuestra inteligencia limitada: si Dios es sabio, no obra sin motivo; si es justo y bueno, justo y bueno será también el motivo (2).

Pero junto á esas oscuridades ¡cuán numerosas y visibles manifestaciones de su providencia! No vayamos á buscarlas lejos: la más brillante está en el hombre, es el hombre mismo. Concurre, por su parte, á realizar el plan de la creación; pero á fin de no producir disonancia en el concierto universal, *su música* debe ocupar el sitio en que Dios la ha puesto y no faltar á su ley: si se separa, introduce en la armonía el desorden y la guerra, y, por consiguiente, perece, pues sólo se salva el hombre por el orden y en el orden. Todo ser lleva impresa en sí la ley de su destino, ley proporcionada á su naturaleza y á sus fuerzas: el hombre tiene el pensamiento para concebir el suyo, la voluntad para cumplirlo, la conciencia para soportarlo, pues sufrir es esperar, y la buena conciencia engendra la esperanza y la fuerza, una esperanza inquebrantable, una fuerza invencible. Ahora

(1) P. 460. — Consúltese á Marco-Aurelio. *Pensamientos:* «Tú mismo ves perfectamente que hacer semejantes investigaciones es disputar con Dios sobre su derecho.»

(2) P. 460. — Consúltese á Plotino. *Enn.* II, lib. IX, § 9, t. I, p. 281; *Enn.* III, lib. II, § 13.

bien; esta ley se halla comprendida en el temor de Dios, llamado de otro modo el horror del mal, la práctica del bien: he aquí la ciencia, el deber, la vida y la salvación (1).

Si el temor es el principio de la sabiduría, el amor es el fin de ella. El amor de Dios hacia los hombres resplandece hasta en las pruebas que impone á sus fieles. Si antes los abatió, ahora los levanta, los conforta: el alma, fortificada, se inflama por él en más ardiente é indecible amor. Penetrada de reconocimiento y de humildad, se conoce mejor, y desde entonces proclama su indignidad y la grandeza de Dios; reconoce en él no un juez, sino un padre: su castigo fué un castigo de amor. La bondad es como la justicia en la esencia divina: el origen del Ser es todo amor. Sabio, justo y bueno, Dios ama mejor á aquellos que poseen, á su imagen y semejanza, la sabiduría y la inteligencia, y no ama á los malos que no se le parecen. Acuérdese, pues, el justo oprimido de que existe y será consolado: Dios iluminará su alma con suaves claridades, como ilumina la noche con las antorchas celestes. Diríjase á él confiadamente: muy mala ha de ser la causa que se pierda, defendiéndola ante su misericordia (2).

Sólo para nuestro bien nos castiga, ya para purificarnos de las manchas del pecado, y en este caso deberíamos anticiparnos á la expiación (3), ya para hacernos mejores y más perfectos, pues la vida ver-

(1) P. 418. — D. Calmet sólo consagra algunas lineas generales á este versículo (28 del cap. XXVIII.) — Véase p. 375, 399, 400, 407.

(2) P. 442-448.

(3) P. 439 y 458. — Véase Platón. *Gorgias*.

dadera es la del espíritu, no la del cuerpo, y aquélla nos invita. ¡Qué importa que sus llamamientos sean estruendosos! Cuando, en un día de verano, bajo una atmósfera pesada y enrarecida, brilla el relámpago precediendo á la centella, el espanto y la noche cubren la tierra; pero la lluvia fecunda refresca el suelo, lo lava, lo penetra; renacen el verdor, la frescura y la vida: lo mismo sucede con el alma. A la rápida claridad de un relámpago, advierte su fealdad, su insignificancia; el trueno del espanto estalla en ella: ¿qué hizo con su pasado y qué porvenir le aguarda? Espántase, llora, mírase en el abismo. Pero la lluvia de la gracia, que cae tanto más abundante cuanto mayor fué su terror, le devuelve fuerza y belleza: lo que sucedió con san Pablo, acontece todos los días. ¡Feliz el alma que oye esa voz providencial! Dios retumba en ella para realizar maravillas, para conciliar su misericordia y su justicia: su misericordia abriéndole el camino de salvación, su justicia franqueándole la entrada.

Pero no es este el único medio que emplea para distribuir sus dones. Envía al alma, como á la tierra, la nieve, la lluvia pausada, la lluvia tormentosa; la nieve que la envuelve, prívala de concentrarse dentro de sí, de recoger el calor que disiparía exteriormente, y el ser brutal, irracional que está en nosotros, se debilita lo mismo que la fiera aletargada por el frío hibernal en el fondo de las cavernas; — la lluvia suave que la consuela penetrándola insensiblemente; — la lluvia tempestuosa, que la sacude, la exalta, cuando «llena de Dios, desprendida de lo visible, en la embriaguez del arrobamiento, transportada fuera

de sí misma, se eleva á las virtudes heroicas.» No, no hay condición aquí bajo en que el hombre no encuentre á Dios. Si nos castiga, es porque nos ama; nuestras pruebas son la señal de nuestros progresos, pues dispensa de ella á los novicios que no sabrían todavía pasarse sin caricias. Preceden, anuncian y preparan sus mayores favores, purificándonos, renovando el sentimiento de nuestra nulidad; en fin, nos los hacen apreciar mejor, pues se aprecia mejor la dicha después de la pena. El alma, rica de pureza, de amor, atraída hacia Dios, enlazada per los más estrechos vínculos, quisiera «convertirse toda en lenguas para rendirle cumplido homenaje.» Sabe entonces dónde se halla la verdadera dicha, en la vida oculta, solitaria, al abrigo de los malos, en la cenobitica. Los amantes de este mundo trátanlo de insensato, á él qne escoge lo que el mundo desprecia, la pobreza, la soledad, el ayuno, la clausura, todos los rigores de la vida. Pues bien, «ese Dios salvaje» que huye de las ciudades para refugiarse en los campos, detesta los bienes engañosos, pérdida de tantos humanos, y sólo suspira por lo invisible; he aquí el único hombre feliz, el único libre. Sólo se cura de la libertad del espíritu: ¿quién podría someterle á la servil persecución de las cosas humanas? Encuentra su paraíso en el desierto: ¿qué le importan el ruido y el movimiento del mundo? El desierto es una verdadera morada, el cielo frente del cielo, mansión de paz, de contemplación, de vida verdadera, pues se halla más cercana del origen de la vida (1).

(1) P. 463-467, 477. — Véase Hern. de Zárate, *ob. cit.*, p. 467, 468.

III

D. Calmet reconoce que «Job fué tentado por el espíritu de blasfemia», y podría añadirse que por el espíritu de escepticismo. La mayoría de los comentadores, hasta entre los teólogos, no están lejos de esta interpretación; los historiadores, los filósofos, lo consideran un Prometeo bíblico, un predecesor de Hamlet y de Fausto (1). En el fondo, no es un escéptico, en el sentido de que si no cree gran cosa en la justicia de los hombres, acaba por creer en la de Dios; á la vez que agita, sin resolverla de una manera completa ni mucho menos aplicable á todos, la cuestión del mal, no se mantiene en su duda, y el desenlace le devuelve la fe á la vez que la felicidad perdida. Pero no es la de Job la causa aquí en litigio, sino la de su comentador. Ahora bien; á Luis de León no le corroe la duda, es un creyente; he aquí porqué el problema planteado en el libro de Job, y que es el de su propio destino, el del destino humano, no le parece insoluble. No es que se forje ilusiones, pues conoce las dificultades; las comprende tanto mejor cuanto más exactamente se da cuenta de la naturaleza de la discusión: los interlocutores, observa, parecen decir lo mismo, y sin embargo no están de acuerdo, porque difieren sus intenciones. Dicen verdad unos y otros, pero no llegan á idénticas conclusiones: al acordar entre sí

(1) Entre otros M. E. Quinet, *Le Génie des religions*, lib. V, capítulo 4, 5.

hechos reales, pero contradictorios, y al relacionarlos con un principio que debería conciliarlos, fracasan (1). ¿Puede indicarse mejor el nexo de la cuestión? Si Luis de León no se asusta, es porque es espiritualista y cristiano. ¡Se le acusaba de judaizar! ¿Hay por ventura algo menos hebraico que su interpretación? Otorga considerable lugar á la profecía, sobre todo en lo que concierne al Cristo, al Cristo á quien Job implora y señala cuando pregunta por qué Dios no aligera la carga que pesa sobre sus hombros, pues el Cristo es un Dios de caridad cuya misión es llevar el peso de los pecados del mundo; sólo Job permanece bajo el peso abrumador: ¿por qué el Nazareno no lo toma sobre sus hombros (2)? A Cristo es á quien anuncia cuando exclama que vive su Redentor»; de su encarnación, de su vida terrestre, de su resurrección, de su Evangelio, de la conversión de los gentiles, del triunfo de la Iglesia habla en sus alusiones á las «obras divinas que sobrepujan el entendimiento y la imaginación.» Predicando al Mesías, predice igualmente la vida futura.

Se ha podido negar que los judíos tuviesen el dogma de la inmortalidad del alma; no está claramente formulado en la Biblia; los vislumbres que aquí y allí se observan, particularmente en el libro de Job, son harto inciertos, y las aserciones opuestas muy precisas. La planta seca puede reverdecer, exclama Job; pero el hombre ¿qué será de él? Sus días transcurren como un sueño: una vez arrebatado por la muerte, se

(1) P. 289, 290, 349.

(2) P. 344-45. Interpretación algo sutil de la palabra *Notzer*, de la cual saca Luis de León *Nazarenus* y que traduce por *Guardador*.

duerme «con un sueño que durará cuanto el cielo:» la vida no recomienza. Pero el comentador no le presta sino pensamientos de fe: si el hombre no puede revivir por natural poderío, puédelo por la virtud del Cristo; si su sueño debe durar tanto como el cielo, el cielo acabará con el mundo el día del juicio final (1).

Los enemigos de Luis de León llegaron hasta á echarle en cara, durante su proceso (2), haber negado que el Antiguo Testamento hiciese mención de la inmortalidad del alma: defendióse de ello perfectamente, pero esta parte de su comentario les da á mayor abundamiento un solemne mentís. Digamos que sin esto el libro de Job quedaría inconcluso. El genio hebraico parece haber retrocedido ante su propia concepción de Jehová; sólo Cristo podía responder á ella completándola, y la respuesta decisiva del cristianismo es el dogma de la inmortalidad. Es asimismo la de la filosofía. La razón y la fe se encuentran, pues, en último análisis, en la explicación que proponen, cada cual por su lado, del misterio del dolor, y, por consiguiente, aunque no tan de cerca, en su concepción más general del destino humano (3). Algo es ya saber que el dolor es una ley de nuestra naturaleza, una condición necesaria de nuestro desarrollo, una prueba que nos hace mejores, más dignos de nuestro destino, más próximos á Dios, y, atrevámonos á decirlo, más hombres, pues en fin es un privilegio que conocen

(1) P. 362, 363, 382, 410, 411.

(2) Extracto, p. XXXI.

(3) Para convencerse sobre todo de ello, léase en el *Essai de philosophie religieuse* de Emilio Saisset, la VIII meditación: *Misterio del dolor*.

únicamente los grados superiores de la vida; pero si el corazón experimenta pena en someterse, queda un consuelo en el porvenir de ultratumba y en la equitativa reparación de los males de nuestra baja esfera. Puede que no satisfaga la explicación; pero, cuando menos, que es una explicación no puede negarse, y el materialismo, bajo todas sus formas, es incapaz de dar ninguna, buena ni mala. Puede desafiársele á que explique la vida terrestre por la vida terrestre únicamente. Admito que el enigma tiene que resolverlo todavía la razón, que está en su punto resistiendo; pero el enigma del ser humano sin Dios, sin inmortalidad, sin alma, es en verdad muy diferente. Y sin embargo, aquél no detiene á los espíritus que se proclaman á sí mismos difíciles de convencer. No, hay un punto en que la razón, de buen ó mal grado, ha de saber detenerse: llegada allí, conserva su dominio, no abdica para nada de sus derechos, pero confina con la fe. De esto nos suministra Luis de León una nueva prueba que podemos añadir á otras muchas.

Pero su interpretación de Job, espiritualista y cristiana, es algo más: es mística (1). Si en ella se han podido encontrar visibles rastros de platonismo, el misticismo ocupa en dicha interpretación un sitio todavía más extenso; una postrer palabra da razón á la bondad más aún que á la justicia de Dios. Luis de León reserva sin embargo los derechos de la activi-

(1) Ya se ha podido observar la extensa parte que dedica á la profecía, y aun va más lejos; ve profetizado en aquel texto el descubrimiento del Nuevo Mundo y de sus tesoros. Todos los místicos españoles quédanse admirados de las consecuencias de aquellas riquezas derramadas en España. (V. p. 416, 417.)

dad: místico por la resignación, por el amor, por la fe, permanece hombre por la lucha contra el dolor. Bajo este título, su comentario es por completo opuesto al fatalismo. ¿Por ventura es un faquir indio, un quietista ese Job que se opone tan enérgicamente á las realidades dolorosas de la vida, que tan firme convicción alimenta del triunfo de la verdad y de la inocencia, que comprende el sentido misterioso de la lucha y la necesidad de la acción para el cumplimiento del destino humano; que discute sin dejarse intimidar contra sus adversarios, rebate una á una sus acusaciones, redarguye sus argumentos, y fuerte con su conciencia y con su fe, les dice en alta voz que conoce, honra y ama á Dios más y mejor que ellos mismos (1)? Y es que Job es el mismo Luis de León, el mismo que con la sangre de su corazón escribió este comentario.

¿Ese hombre recto, sencillo de corazón pero no de espíritu, temeroso de Dios y practicador del bien, que acepta las pruebas bendiciendo la mano divina que le martiriza, y no obstante se defiende de la calumnia sin doblegarse (2), ese hombre es Job ó Luis de León? Esos falsos amigos, esos fariseos orgullosos de su sabiduría de escuela y de su fe oficial ¿son por ventura los patriarcas de Idumea ó los envidiosos de Luis de León, sus acusadores, sus jueces? ¿Qué más justa condenación del Santo Oficio que el pensamiento

(1) P. 302, 373, 383.

(2) Al principio de su cautividad, Luis de León había reclamado, entre otros objetos, un cuchillo para comer: «Puede dárseme sin temor alguno, añado; jamás he tenido tanto apego á la vida como en las circunstancias actuales.» (*Extracto*, p. XXV.)

de que la persecución del inocente perjudica al mismo Dios y favorece la impiedad? ¿A quién se dirigen estos reproches?: Os tomáis un trabajo inútil defendiendo la causa de Dios que estuvo siempre ganada en mi corazón; vuestra defensa no es sino un largo sofisma. Me acusáis para justificar la Providencia y en el fondo sabéis que soy inocente. Me condenáis públicamente y me absolvéis en secreto. Proclamáis la justicia de Dios y en conciencia encontráis á Dios injusto, pues creéis que exige que acuséis á un inocente. Pensáis con esto serle agradables, como si se le obligase con palabras: no es bastante tenerle por inicuo, le tenéis también por ignorante. Le defendéis con la mentira, con lo que le condenáis. Yo me quejo, pero le ofendo menos que vosotros, pues juzgo mejor de sus designios, y él no necesita de vuestra asistencia hipócrita. Vuestros argumentos son *palabras de viento,* cuando no pérfidas. Hablo con sinceridad de corazón, y vosotros trastrocáis mi pensamiento, tergiversáis mis palabras, las interpretáis falsamente, y me acusáis como jueces prevenidos. He dicho que soy justo y que Dios no me aflige por castigarme sino para ponerme á prueba, y me hacéis decir que soy más justo que Dios. He exclamado: ¿De qué sirve, pues, ser justo en este mundo? Y me hacéis blasfemar, como si hubiese maldecido y negado la justicia. Estáis poseídos de la idea de vuestro propio mérito; no os basta persuadirme de mi error, corregirme si me he engañado: queréis que sobre mí caigan los extremos rigores. Este anhelo cruel, cubríslo con colores de decencia, el honor de Dios y la defensa de la buena causa; pero Dios conoce

vuestros secretos pensamientos: él os juzga y os condena (1).

¿Qué otro lenguaje hubiera podido emplear Luis de León ante sus jueces? Su pensamiento se halla expuesto con toda claridad por la conclusión del comentario, cuando explica el sentido de la intervención divina al final del drama bíblico. Dios proclama para su servidor y amigo á Job el perseguido, el calumniado; en favor suyo perdona á sus acusadores. Job ha merecido esta recompensa por su virtud pasada, por su paciencia, por la humildad con que finalmente se ha sometido. Dios detesta la inhumanidad y la mentira, aunque vayan revestidas del celo religioso. A juicio de los hombres, Job no tenía razón contra sus falsos amigos, y éstos eran los defensores de la religión: á los ojos de Dios, mentían, impulsados por una especie de presuntuoso amor propio y por un secreto deseo de librarse, bajo aquella apariencia, de los deberes de la amistad: falsedad en su lenguaje, doblez en su intención. Así se les ha reprobado su falta de rectitud, mientras que Job ha dicho siempre la verdad conforme la sentía. Dios manifiesta también con ello su amor infinito á los hombres, aun hacia aquellos que le han ofendido, como un padre que, al propio tiempo que demuestra á sus hijos una severidad legítima, les procura la intercesión de un tercero que les vuelva á su gracia;—la rehabilitación del justo, pues los fines de la Providencia son para su mayor ventaja; — en fin, el triunfo de la soberana justicia,

(1) P. 452: «(Eliu) rabioso de enojo, desea á Job la muerte y que Dios acabe con él. Y viste su deseo malo con probable color, para que, dice, sean castigados los que hablan malamente de Dios.»

pues los pecadores, confundidos, humillados, salvados por el arrepentimiento, honran al justo á quien desconocieron, y que, siguiendo el ejemplo del divino Maestro, les devuelve bien por mal. Es propio de las almas heroicas pagar á este precio la maldad humana y no sacar del recuerdo de las injurias más que un nuevo deseo de hacer mayor bien todavía. Santa venganza, provechosa al prójimo, agradable á Dios, que satisface aun considerada desde el punto de vista de las debilidades humanas, pues no hay otra «más completa que la vergüenza y la confusión del ofensor cuando ve que el ofendido se convierte en bienhechor suyo.» Basta á la justicia humana que Job recobre sus bienes: la justicia divina se los duplica porque perdonó á sus enemigos y rogó por ellos; en esto brilla su virtud, este es un título ante Dios, pues sólo el amor es capaz de tales sacrificios (1). Que esta interpretación está muy lejos del pensamiento del autor desconocido del libro de Job, cosa es del todo verosímil, pero demuestra que Luis de León se alejó totalmente del punto de vista hebraico, y confirma sobre todo lo que anteriormente decimos, esto es, que dicho comentario, que termina con varias consideraciones esencialmente místicas, es la conclusión natural del proceso de Luis de León, y la última palabra de su vida moral. Todo su interés se concentra en esto. No está en mi ánimo atribuirle (lo repito aunque no sea necesario) la intención secreta y decidida de pintarse bajo los rasgos del viejo idumeo, ni creo que sea preciso ver en ese tratado moral una extensa alusión á sus propias des-

(1) P. 488-489.—Véase Zárate, *ob. cit.*, p. 594, 620.

gracias; esto equivaldría á desconocer su carácter y su sinceridad. Pero si el parangón no lo premeditó en su espíritu, encuentra naturalmente acceso en el del lector, y por lo demás, aun en el caso de que aquella noble víctima de la Inquisición hubiese acudido á tal artificio para desahogo de su ánimo oprimido, ¿quién tendría valor para censurárselo? La persecución no hizo sino afirmarle, como al Job de su comentario, en el amor de los hombres y en el heroísmo de la virtud.

Tal es el carácter del misticismo español en la época de santa Teresa. Compuesto para una de las compañeras de ésta, la madre Ana de Jesús (1), este tratado es verdaderamente la paráfrasis de su divisa, *sufrir ó morir;* escrito hacia la época en que Luis de León preparaba la edición de las obras de la gran carmelita, constituye un monumento del misticismo de su autor y también del misticismo de aquel siglo, un fruto y un signo del tiempo.

No es extraño que las desdichas de Luis de León contribuyesen á lanzarle por una senda en que le llamaban por lo demás las tendencias de un genio entusiasta y soñador, caldeado por los ardores de la fe: ni lo es tampoco que del seno de España, del corazón de una raza creyente pero de conciencia atormentada, surgiese bajo forma de un comentario elocuente de Job, aquella protesta contra el farisaísmo fanático de la Iglesia oficial española. ¿Qué época, qué país tuvieron más necesidad de un manual «de la paciencia cristiana?» Otro agustino, contemporáneo y quizás amigo de Luis de León á quien éste llamó como tes-

(1) Dedicatoria, p. 289.

tigo en su proceso, escribió sobre este motivo y bajo el propio título, hacia la misma época; citado queda en el transcurso de este capítulo. Jamás fué tan verdadera la frase del antiguo estoicismo: *vivere militare est, non res est delicata vivere.* Con todo, el misticismo de los Luis de León y Teresa, á la vez que heroico, es más humano: Cristo es más hombre que Zenón. Aplica la primera palabra de su fórmula, *sustine*, pero no la segunda; no se abstiene; soporta, pero ama. Sería preciso retroceder hasta Epicteto y Marco Aurelio para encontrar en el ascetismo estoico algo de esa emoción, cuando, ignorándolo, le invadía la corriente evangélica. El misticismo español es una de las más bellas manifestaciones del misticismo cristiano, y Job, tal como lo concibiera Luis de León, es fiel imagen de aquel misticismo en los tiempos medios.

FIN DEL TOMO I

ÍNDICE DEL PRIMER TOMO

PÁGS.

Advertencia preliminar 5

Introducción 9

Capítulo Primero

I. Alejo Venegas 81

II. Pedro Malón de Chaide 87

Capítulo Segundo

I. Juan de los Ángeles 119

II. Diego de Estella. 128

Capítulo Tercero

Juan de Ávila. 148

Capítulo Cuarto

Luis de Granada. 174

Capítulo Quinto

Luis de León. — Su Proceso 215

LOS MÍSTICOS ESPAÑOLES